INTRODUCTION

Parler d'Héraclite est une tâche à plus d'un titre redoutable. Les cent vingt-six fragments, de quelques lignes chacun, qui sont parvenus jusqu'à nous rendent fort difficile toute entreprise visant à reconstituer l'ensemble de cette pensée; d'autre part il ne faut pas oublier que, dès l'Antiquité, l'épithète d'*obscur* fut accolée, au nom du philosophe d'Ephèse et que Socrate et Aristote avouent leur difficulté à comprendre, et même à lire, une œuvre qui, selon toute vraisemblance devait être pourtant beaucoup moins fragmentaire que celle qui nous est parvenue. Enfin, et peut-être surtout, le travail des commentateurs et exégètes n'est pas fait pour faciliter les choses, car les voix de ceux-ci, toutes plus autorisées les unes que les autres, sont si nombreuses qu'elles empêchent d'entendre celle du philosophe grec. La critique et l'hypercritique ont cherché à purifier les textes que la tradition nous a transmis afin de nous en présenter une version expurgée de toute glose; mais une si louable entreprise nous plonge plutôt dans l'embarras, car il est à peine exagéré de dire qu'il n'y a pas un mot des fragments qui n'ait été jugé suspect par quelque auteur.

D'autres ont voulu expliquer la pensée d'Héraclite par les influences qu'elle aurait pu subir et nombreux ont été les rapprochements faits entre la pensée de l'Ephésien et celle d'autres présocratiques ou de philosophes de l'Orient et du

Proche-Orient; mais, outre que ces entreprises sont des plus hasardeuses vu le peu de documents dont nous disposons, à vouloir comprendre ainsi une philosophie on ne parvient qu'à la dissoudre dans ce qui n'est pas elle.

Si l'on quitte le terrain de la philologie et de l'histoire pour celui de la philosophie, on se trouve en présence d'innombrables tentatives ayant pour fin d'annexer la pensée d'Héraclite en faisant de celui-ci le méritant précurseur de celui qui s'est intéressé à lui. Nous ne saurions avoir la prétention de dire que nous avons totalement échappé à ce dernier danger, mais nous avons cherché à apprendre quelque chose d'Héraclite au lieu de tenter de lui enseigner la leçon désirable. Telle est la raison pour laquelle nous avons essayé de voir dans quelle mesure on pouvait découvrir un éternel retour d'Héraclite à travers toutes les vicissitudes qui semblent nous en séparer. Qu'Héraclite revienne vers nous ne signifie pas seulement que les nombreuses études que lui consacrent des philosophes contemporains attestent de son actualité toujours vivante, cela implique que l'homme de l'ère atomique et des « mass media » puisse trouver dans les paroles d'Héraclite des provocations qui le concernent. Qu'Héraclite puisse revenir au fur et à mesure que les siècles nous éloignent de lui atteste qu'il demeure toujours présent au cœur de ce devenir dont lui-même fit le lieu de l'harmonie des contraires.

Il en va ainsi de toute philosophie digne de ce nom. Alors que les procédés techniques se démodent, que les systèmes scientifiques se remplacent, elle demeure. Elle demeure, non pas comme une sorte de philosophie éternelle prétendant codifier la pensée, mais comme une exigence dont les expressions différemment limitées augmentent l'intensité. Parler d'un éternel retour d'Héraclite ne revient donc pas à parler de son renouveau, effet de quelque mode passagère, mais de l'éternité de son retour.

Le présent volume ne se demande donc pas tellement de savoir ce qu'au juste Héraclite a voulu dire, que de chercher ce qu'il nous dit. A côté des montagnes d'érudition déversées aux pieds des fragments d'Héraclite, les pages suivantes sont bien peu de chose. A côté des quelques lignes d'Héraclite elles semblent au contraire démesurément longues. Elles voudraient seulement demander au philosophe du Feu quelque lumière sur l'homme d'aujourd'hui qui, en se reconnaissant dans l'homme d'hier, vit à travers le temps le retour éternel de la condition humaine.

I

LA DESTINÉE DU PHILOSOPHE OBSCUR

Très tôt Héraclite fut surnommé l'Obscur, σκοτεινός ; c'est ainsi que Socrate, parlant de l'ouvrage d'Héraclite, avouait avec une certaine ironie : « Ce que j'en ai compris me paraît génial; pour le reste que je n'ai pas compris, je crois qu'il en est de même, mais j'aurais besoin pour interprète d'un bon nageur de Délos. »

L'obscurité d'Héraclite peut tenir, tout d'abord, à des raisons tout à fait objectives; son livre fut écrit en prose ionienne et l'usage de ce dialecte est attesté par les fragments qui nous restent et qui sont dépourvus de tout caractère métrique. C'est ainsi qu'Aristote se lamentait déjà : « Il est difficile de se reconnaître dans les écrits d'Héraclite, parce qu'on ne sait si tel mot se rapporte à ce qui précède ou à ce qui suit, comme lorsqu'il dit au début de son livre : Τοῦ λόγου τοῦ δ'ἐοντὸς ἀει ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίγνονται, on ne sait à quoi rapporter le mot αεί. » Théophraste, lui, prétendait que l'obscurité des écrits d'Héraclite provenait de sa mélancolie.

Mais, selon beaucoup, l'obscurité d'Héraclite tenait à sa volonté délibérée d'hermétisme; il aurait écrit de manière peu claire afin que son ouvrage ne fût pas profané par le vulgaire et que seuls ceux qui seraient capables d'en tirer des leçons profitables, pussent le comprendre. La parole scellée du philosophe tiendrait donc d'un souci d'ésotérisme minutieusement calculé. C'est ainsi qu'Héraclide du Pont lui reprochera d'avoir enveloppé sa pensée de formes symboliques et que Timon le sillographe parlera d'Héraclite le faiseur d'énigmes (Ἡρακλεῖτος αἰνικτῆς). Héraclite aurait même caché sa poésie dans le temple d'Artémis afin qu'elle fût livrée plus tard de façon mystérieuse, Euripide l'y aurait découverte, l'aurait lue et, de mémoire, aurait peu à peu transmis les ténèbres d'Héraclite. Il ne faut pas oublier toutefois que de nombreux philosophes grecs furent tenus pour des penseurs volontairement obscurs; les pythagoriciens, Platon, Zénon de Cittium, Plotin, furent considérés comme des écrivains maniant délibérément l'énigme, Aristote lui-même, selon Thémistius, aurait recouvert sa sagesse d'obscurités parce qu'il ne voulait pas en priver les bons ni la jeter dans les carrefours.

L'obscurité d'Héraclite ne vient peut-être pas seulement de son style ou de ses intentions, mais bien de la profondeur du message qu'elle apporte. Si elle ne cesse de nous éclairer, si elle brille toujours dans l'éternité de son retour, c'est que ses ténèbres ne sont pas comparables à celles qui suivent le jour après le crépuscule mais bien à celles qui devancent l'aurore naissante. Obscur, Héraclite l'est et le demeure comme la source de toute clarté. D'où vient que depuis vingt-cinq siècles le Feu d'Héraclite n'ait cessé de brûler, alors que les systèmes scientifiques s'éteignaient les uns après les autres ?

Obscure, la lumière que répand Héraclite le demeure dans la mesure où elle échappe à toutes les lueurs auxquelles on a tenté de la réduire. Le nombre de bâtisseurs de systèmes qui ont revendiqué Héraclite comme ancêtre est en effet des plus considérables. Il ne saurait être question de les passer tous en revue[1], mais nous pourrions les ranger sous deux grandes rubriques selon qu'ils considèrent la nature comme un sys-

1. On trouvera dans l'ouvrage de Kostas Axelos, *Héraclite et la Philosophie*, Paris, 1962, pp. 215 sq. une vue synoptique de la destinée de la pensée d'Héraclite dans l'histoire.

tème ou comme une histoire. L'examen même de leur point de vue nous permettra de mieux cerner la portée du message héraclitéen.

Dans bon nombre d'histoires de la philosophie et dans la plupart des histoires de la science, Héraclite est tenu pour un de ces précurseurs maladroits, mais historiquement nécessaires et intellectuellement pleins de mérite, d'une vision rationnelle du monde. Héraclite aurait été un de ces physiciens héroïques des premiers âges, à la mentalité encore nettement prélogique, cherchant à rendre compte de la nature de l'univers et de la structure des choses à partir d'un principe élémentaire unique, en l'espèce le feu. Dans des ouvrages portant sur l'origine de la pensée scientifique, sur l'histoire de la science hellène ou sur la jeunesse de la science grecque, Héraclite est donné comme un de ceux qui, rompant avec les mythes cosmogoniques d'Hésiode, ont voulu percer la loi des phénomènes naturels à partir d'une physique certes encore tout embryonnaire. Un récent, et souvent excellent, traducteur d'Héraclite, Maurice Solovine, va jusqu'à traduire *Logos* par *Raison* donnant ainsi à la philosophie héraclitéenne une couleur très nettement rationaliste, voire positiviste.

Or, nous y reviendrons, rien n'est plus contraire à la pensée d'Héraclite que cette idée d'une nature-objet que l'homme pourrait connaître, voire modifier par une technique.

Mais le philosophe du devenir ne pouvait pas ne pas rencontrer des échos chez ceux qui considèrent la nature comme une histoire. Le thème héraclitéen de la lutte et de l'harmonie des contraires a conduit Hegel à se croire autorisé à voir dans le philosophe grec le père de la philosophie de l'histoire pour laquelle le devenir est la synthèse de l'être et du néant. Lénine trouvera dans le fragment 30[2], selon lequel l'univers

2. Toutes nos références renvoient au classement de Diels.

est un feu éternellement vivant s'allumant avec mesure et s'éteignant avec mesure, n'ayant été créé par aucun dieu ni par aucun homme, un « très bon exposé des principes du matérialisme dialectique ».

Or, nous allons y revenir, rien n'est plus anti-héraclitéen que l'idée d'un devenir linéaire de la nature orienté par un irréversible mouvement en avant.

Des poètes comme les surréalistes ont vu en Héraclite le chantre de la lutte des contraires au sein de cette « lumière unique de la coïncidence » dont parle André Breton. Mais c'est peut-être Heidegger qui a su le mieux redonner une actualité au philosophe d'Ephèse qu'il rapproche souvent de Parménide. Heidegger voit en Héraclite celui qui, après Anaximandre, a posé le véritable problème : celui de la relation de l'Etre et des existants dans une philosophie où l'être est donné comme ce qui se montre et se cache, alors que les existants demeurent dans l'erreur et dans l'errance parce qu'ils participent à l'Etre sans le posséder. Pourtant une telle entreprise ne ferme pas entièrement la porte à la tentation de dire que l'on ne peut comprendre Héraclite que si l'on a lu d'abord Heidegger, alors que c'est véritablement tout au long de l'itinéraire de pensée qui va du premier au second que peut se révéler la portée d'un message.

★

Pour Héraclite, la Nature n'est ni un système, ni une histoire, ni l'Etre, telle est l'affirmation préalable qu'il faut développer si l'on veut éviter les annexions abusives.

La vision héraclitéenne du monde, ainsi d'ailleurs que celle des présocratiques, diffère totalement de celle à laquelle nous ont habitués des siècles de civilisation scientifico-technique, que

cette vision du monde se situe dans le prolongement de cette civilisation ou qu'elle se soit développée en réaction contre elle. Mais, par là même, la vision héraclitéenne du monde nous donne la possibilité de prendre un recul critique à l'égard de ce que nous sommes devenus. D'une telle distanciation doit naître la mise en question du sens même de l'entreprise par laquelle nous refaisons la nature selon des rythmes et des normes qui ne sont pas les siens mais ceux que nos besoins, puis nos désirs, lui confèrent. Nous pourrions être ainsi conduits à prendre conscience que le problème urgent de notre époque est celui de savoir au nom de quoi nous devons assumer une technique et une histoire que nous faisons et subissons à la fois, qui nous libèrent et nous enchaînent en même temps, qui sont devenues, en fin de compte, un organe-obstacle que nous devons simultanément manipuler et affronter.

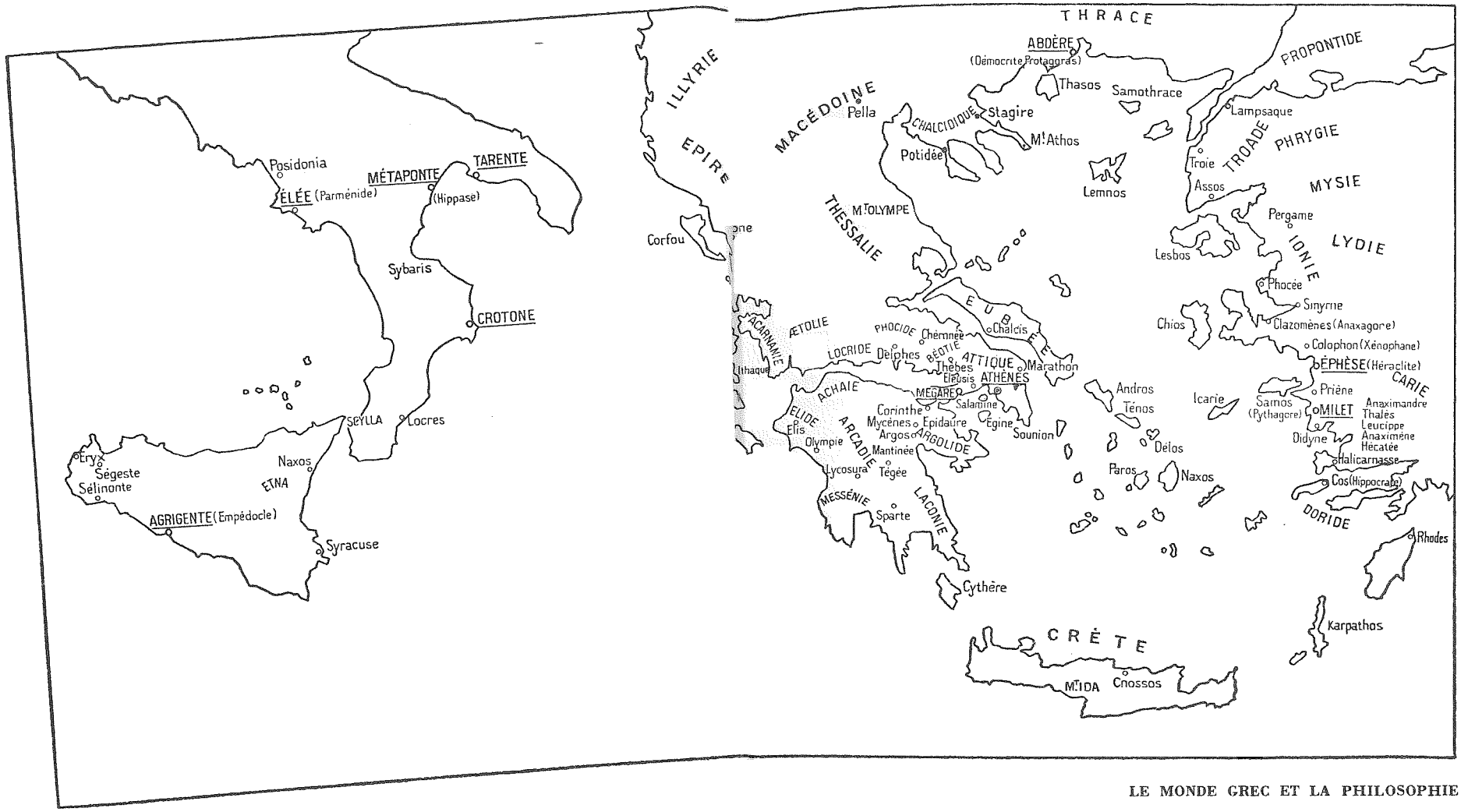
La Nature n'est pour Héraclite ni une histoire qui se déploierait progressivement d'un passé primitif à un avenir meilleur, ni un système s'offrant à la pensée et à l'action humaine.

En effet, le Temps n'est pas, pour Héraclite, ce que peut diriger l'homme devenu ingénieur de l'histoire capable de faire l'événement au lieu de subir le phénomène; le temps est au contraire ce qui fait l'homme et le défait, car il n'est autre chose que la vie de ce Grand Vivant qu'est la Nature. Telle est la raison pour laquelle il faut se garder de donner au mot ἱστορία, d'où vient le mot *histoire*, le sens que nous conférons aujourd'hui à ce dernier. L'ἱστορία est en effet une série d'observations portant sur des faits naturels et nullement une chronique, se voulant objective, des relations des hommes entre eux, ou de celles de la nature physique, de la nature humaine, de la nature sociale et de la paranature élaborée par la technique. De plus, pour Héraclite, le temps n'est nullement une marche en avant que dirigerait un progrès, c'est un grand cercle qui ramène indéfiniment les choses et

les êtres à leur point de départ. L'Eternel Retour est donc, à sa manière, un éternel détour.

Précisément parce qu'elle est un vivant, la nature ne saurait être tenue pour un système ni pour un matériau. On a souvent déploré que les Grecs, dont les connaissances mathématiques étaient importantes, n'aient pas élaboré une technique évoluée; ce n'est pas qu'ils n'aient eu les capacités intellectuelles nécessaires pour mener à bien une telle entreprise, mais celle-ci ne correspondait nullement à leur vision du monde. La nature est comme un grand organisme dont l'homme fait partie à titre de microcosme, il ne saurait donc être question de tenter de s'en rendre maître et possesseur, ainsi que nous le demandera Descartes. La technique dépassant le stade de l'application artisanale était considérée comme une forme de l'ὕβρις, comme une violence, un crime contre nature que l'homme pouvait payer de sa vie. Telle est la raison pour laquelle on se plaisait à souligner que des entreprises démesurées, telles que le percement d'un canal gigantesque ou la construction d'un pont d'une portée inusitée, étaient traditionnellement suivies de catastrophes traduisant la vengeance d'une nature se courrouçant d'avoir été violée.

Un scrupule éthique interdisait aux Grecs de se livrer à des expérimentations; faire des expériences c'est, en effet, provoquer un phénomène naturel, et si l'astronomie s'est développée dans le monde grec c'est parce qu'elle est la seule science dans laquelle l'expérimentation se confonde avec l'observation, puisque les mêmes phénomènes se répètent régulièrement et qu'elle est, selon l'expression de Flammarion, la « science de l'intangible ». Comme le dit fort bien Charles Mugler : « C'est parce qu'ils considéraient le cosmos comme un être vulnérable, dont une ὕβρις humaine était capable de troubler l'ordre, que les Grecs ont renoncé à lui emprunter de l'énergie au-delà d'une limite fixée par la biologie humaine, et c'est parce qu'ils crai-



LE MONDE GREC ET LA PHILOSOPHIE

gnaient que la production artificielle d'un phénomène de la nature ne pût déranger le cours normal du devenir cosmique qu'ils ont omis de soumettre leurs observations à l'épreuve de l'expérimentation physique, quitte à leur assigner une place dans leurs constructions cosmologiques. Un des résultats de cette attitude d'esprit est ce fait paradoxal que la seule « machine » que les Grecs aient « construite » est celle de l'univers[3]. » Les Grecs ont bien construit quelques machines mais ce furent, bien significativement, ou bien des machines de théâtre cherchant à conférer à l'homme le pouvoir de faire apparaître ou disparaître des personnages à la façon dont Apollon et le Soleil font apparaître la lumière et germer des fleurs, ou bien des machines de guerre ayant précisément pour fin de permettre à la violence humaine de s'exercer.

Or, nous sommes arrivés à un moment de l'histoire où ces scrupules éthiques, qui auraient pu nous sembler comme autant de superstitions puériles, se posent à nous avec une acuité toute particulière. En effet, pour la première fois dans l'histoire, l'homme possède entre ses mains la violence dernière : celle qui permettrait de faire disparaître toute vie de la surface du globe. La libération de l'énergie atomique a permis de construire des armes que certains qualifient d'absolues et qui donnent à l'homme la possibilité de commettre un véritable suicide générique.

Une telle situation-limite nous amène précisément à nous interroger sur le sens à donner à une technique qui n'est plus seulement un moyen de lutter contre l'hostilité d'une nature brute mais qui est devenue ce qui sert nos désirs et nous en suscite d'autres. Aujourd'hui l'artificiel peut être opposé au

3. Charles Mugler, *Les Origines de la science grecque chez Homère. L'Homme et l'Univers physique*, Paris, 1963, p. 232. Nous devons à l'ouvrage de Mugler les idées exposées dans ce paragraphe.

naturel comme l'inhumain à l'humain, comme la mort à la vie. Mais cette situation-limite doit nous conduire également à nous interroger sur le sens de la Présence antérieure à toutes les opérations humaines qui la modifie.

Ici Héraclite peut nous aider à retrouver, non pas quelque âge d'or de la pensée ou quelque paradis perdu de l'existence, mais une certaine naïveté profonde nous conduisant à méditer sur la nudité de notre condition, que des artifices de plus en plus nombreux nous masquent chaque jour davantage en nous donnant à croire qu'elle n'est plus qu'un mauvais souvenir.

La philosophie d'Héraclite se présente à nous avec l'aspect majestueux des ruines, mais les ruines ne sont pas seulement les tristes restes d'un édifice que le temps a détruit, elles sont aussi et surtout ce qui défie le temps et le voit passer, comme le spectateur demeurant sur la rive regarde les eaux du fleuve qui s'écoule. Ainsi le vieux thème héraclitéen du « tout s'écoule et rien ne demeure » ne s'applique pas à la pensée même de l'Ephésien, car celle-ci demeure comme une des choses devant qui et en qui le temps s'écoule, bien loin de n'être que ce qui s'écoule dans le temps.

Telle est la raison pour laquelle il ne s'agit pas tellement de savoir ce qu'Héraclite a voulu dire au juste, que de l'écouter afin de saisir ce qu'il ne cesse de nous dire. Il en va de lui comme de l'oracle de Delphes qui ne révèle ni ne cache rien mais seulement signifie en proposant du sens.

Certes, si le danger est grand d'interpréter un texte à la lettre jusqu'à le réduire à un ensemble de puérilités sans portée, il est également mal venu de chercher à vaticiner sur le message de l'oracle. Héraclite n'a pas tout dit, Héraclite n'a pas rien dit; si le quelque chose que nous y lisons vient en grande partie de nous-mêmes, il n'en reste pas moins que c'est lui qui nous l'a suggéré. L'essentiel est de ne pas le

regarder avec des lunettes colorées, mais d'essayer de percevoir l'écho de son message à travers l'histoire et au-dessus d'elle. L'Ephésien ne dit-il pas que la Sibylle traverse par sa voix des milliers d'années ?

L'éternel retour d'Héraclite nous conduit donc à trouver le philosophe aussi bien derrière nous que devant nous; ses paroles signifient davantage au fur et à mesure que, dans le temps, nous nous éloignons d'elles. Leur actualité n'est que le déploiement de leur éternité, si bien qu'elles sont, elles aussi, telles qu'en elles-mêmes l'éternité les change et les retrouve.

II

L'ÊTRE ET LE DEVENIR

Comme la plupart de ceux que l'on appelle traditionnellement les « présocratiques », Héraclite d'Ephèse est originaire d'Asie Mineure et plus précisément d'Ionie. Cette côte de la Méditerranée était à la fois la région où abordaient les Grecs désirant coloniser des terres étrangères et celle où débouchaient tous ceux qui, venus d'Asie, partaient à la conquête de ce que l'on devait appeler plus tard l'Occident.

Cette contrée fut donc un lieu d'échanges de marchandises et d'idées où se retrouvaient Egyptiens, Crétois, Grecs, Phéniciens, Babyloniens et Orientaux. Elle fut aussi le théâtre de guerres nombreuses; la colonisation grecque avait été terminée en 550 av. J.-C., mais, à l'époque où vit Héraclite, contemporain de Darius 1er, les Perses, depuis 546, ont soumis les Grecs d'Asie Mineure qui ont ainsi perdu leur liberté. De nombreuses cités d'Ionie se révolteront et Milet sera détruite en 494. Sous la menace de l'envahisseur, les habitants de villes entières sont obligés de s'exiler : c'est ainsi que Parménide qui fut, à peu de chose près, le contemporain d'Héraclite, vécut à Elée, ville d'Italie fondée par des Grecs qui avaient fui l'Asie Mineure à l'autre bout du monde grec.

Nous sommes si bien les lointains héritiers de toutes les visions du monde qui naquirent sur les bords de la mer Egée que nous nous efforçons de trouver en elles, et que nous y

découvrons, l'origine de deux visions du monde à la fois complémentaires et opposées : celle qui préside aux philosophies de l'Etre d'une part, et celle qui commande les philosophies du Connaître d'autre part. En effet, les racines de l'arbre de vie et celle de l'arbre de la connaissance ont poussé dans les terres de Milet où naquirent Thalès, Anaximandre, Anaximène et Leucippe, dans celles de Colophon où Xénophane vit le jour, dans celles de Clazomènes, ville natale d'Anaxagore, dans celles de Samos, berceau du pythagorisme, dans celles d'Ephèse, la patrie d'Héraclite, tandis que la lointaine Sicile voyait naître Empédocle.

Qui sont ces présocratiques ? Des savants cherchant le principe matériel à partir duquel ils pourraient rendre compte de la structure de l'univers et le trouvant tantôt dans l'eau, tantôt dans l'air, tantôt dans le feu, tantôt dans l'atome ? Ou sont-ils des hommes qui pensent d'une façon dramatique le problème des relations des individus vivants et de l'Etre dont ils sont les fragments écartelés ? Sont-ils des philosophes de la connaissance cherchant à jeter les bases de ce que nous appellerons plus tard une physique et voulant parvenir à une vision du monde rationnelle, vérifiable et dédramatisée ? Ou sont-ils des penseurs tragiques hantés par le spectacle de la déchirure ontologique, en cherchant l'origine et les rythmes, et chantant sur un mode quasi poétique le déchirement du cœur de l'homme jeté dans l'univers ?

N'oublions pas que la plupart des présocratiques ont écrit des œuvres ayant pour titre *De la Nature*, œuvres dont il ne nous reste aujourd'hui que des fragments fort courts[1]; mais ces livres n'étaient nullement ce que nous appellerions aujourd'hui des traités de physique, c'étaient des chants animés d'un

1. Ils se trouvent tous réunis dans l'ouvrage fondamental de Hermann Diels revu par Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*.

souffle poétique et souvent rédigés en vers. Xénophane, qui fut peut-être un rhapsode, écrivit des *Elégies*, Pythagore fut un fondateur de religion, Parménide rédigea un poème et parle comme un initié, Empédocle, qui se présente comme une sorte de dieu vivant, implore et vaticine; quant à Héraclite l'Obscur il invoque à plusieurs reprises l'oracle de Delphes et la Sibylle car, comme eux, il ne cache ni ne montre mais cherche à signifier : il parle comme un inspiré et comme un prophète. C'est pourquoi la tradition selon laquelle le philosophe d'Ephèse aurait déposé son œuvre dans le temple d'Artémis est particulièrement significative dans la mesure où elle nous montre le souci d'Héraclite de rattacher sa pensée à la sœur d'Apollon, le dieu de la divination, de la lumière et de la musique.

Ne voir dans Héraclite qu'un physicien spéculant sur le feu, l'opposition des qualités et le cycle des éléments, revient donc à le priver d'une dimension essentielle. Héraclite critique Homère et Hésiode parce qu'il ne saurait se contenter de recourir aux récits légendaires qui racontent en croyant expliquer; mais lorsqu'il tente de saisir le mouvement qui préside à l'unité du multiple, il a le sentiment de livrer un message qu'il ne fait que transmettre. Il plonge par conséquent au cœur de ce qui le porte et de ce qu'il apporte.

Telle est la raison pour laquelle la notion de Logos se trouve au centre même de la pensée d'Héraclite; ce Logos n'est pas le simple discours du philosophe mais le Verbe qui l'anime et parle à travers lui; car le Logos est ce en quoi et par quoi se retrouvent tous ceux qui tentent de percer le mystère de la relation.

Telle est la raison pour laquelle il nous semble que la pensée d'Héraclite, sous l'aspect fragmentaire et majestueux selon lequel elle se présente, peut nous apporter ce que ni les légendes puériles, ni les systèmes rationnels ne sont capables

de nous donner, à savoir l'accès à une réflexion sur ce à quoi s'ouvre un langage qui, comme le poétique, ne traduit pas un sens mais est traduit par lui.

L'Un et le Multiple

• Il faut remonter à Anaximandre de Milet, comme Nietzsche l'a bien vu, pour trouver posé en quelques lignes l'essentiel du problème fondamental, celui sur lequel se penchera Héraclite.

D'Anaximandre il ne nous reste presque rien sauf les cinq ou six lignes suivantes qui sont parvenues jusqu'à nous comme si l'humanité ne s'était pas trompée sur leur portée et avait vu en elles un irremplaçable héritage : « Ce d'où tous les étants tirent leur existence est aussi ce à quoi ils retournent à leur destruction selon la nécessité. Et ces étants se rendent justice et réparation les uns aux autres de leur injustice selon l'ordre du temps »; ce *ce d'où* tous les étants tirent leur existence Anaximandre l'appelle l'ἄπειρον. Nietzsche a justement protesté contre une traduction traditionnelle de ce terme par infini; l'infini, au sens où nous l'entendons surtout depuis Descartes, n'est pas une idée grecque en ce sens que l'infini est, pour le Grec, l'inachevé, ce qui, à la lettre n'est pas fini. L'ἄπειρον d'Anaximandre c'est, comme nous le montre l'étymologie, ce qui n'a pas encore reçu (sens du α privatif) la limite (πέρας). L'ἄπειρον est donc le matériau originaire des étants, l'Etre dont ils proviennent et dont ils se sont détachés du fait même de leur naissance. Le temps des êtres est donc ce le long de quoi se déploie un détachement et une perte de l'Etre. Les étants sont par conséquent disjoints de ce à quoi ils sont pourtant fondamentalement conjoints.

Ainsi le temps n'est que le cheminement tragique d'une individualité en quête de l'Etre présent et absent, il traduit la

distance qui sépare les êtres qui meurent de l'Etre qui demeure. Car l'Etre n'a pas de personne; comme nous le dit profondément la grammaire, il est l'infinitif, l'infinitif par lequel les personnes sont dans la mesure où elles conjuguent cet Etre à tous les temps, à tous les modes et à toutes les personnes. L'étant est un participe, l'Etre un infinitif; l'infinitif ne se conjugue point mais il est aussi ce sans quoi il n'y a pas de conjugaison possible.

Anaximandre ajoute que l'ἄπειρον est également ce à quoi retournent les étants après leur mort; cette formule contient en elle une conception cyclique et redistributive du temps et des individualités qui doit probablement beaucoup à l'orphisme et derrière laquelle se profilent des spéculations sur la métempsycose et la palingénésie; nous la retrouverons lorsqu'il s'agira pour nous de préciser dans quel sens la philosophie d'Héraclite est une philosophie du devenir, ou plus précisément du revenir.

Bref, l'étant vit et meurt parce qu'il est dépossédé de l'Etre, si bien que l'individu est bien plutôt ce qui ne peut *plus* être divisé que ce qui ne peut *pas* être divisé. Le temps est donc à la fois ce qui nous fait et ce qui nous défait, il est le cadre de notre dépossession et le signe d'une déchirure originelle. C'est pourquoi Nietzsche voit dans ce fragment d'Anaximandre l'affirmation que « tout devenir est une émancipation coupable à l'égard de l'être éternel, une iniquité qu'il faut payer par la mort[2] »; de même Léon Chestov félicite Anaximandre d'avoir dit que « les choses en naissant, en se détachant de l'unité primitive et divine pour atteindre à leur être particulier actuel, ont commis une action impie au plus haut point pour laquelle

2. Nietzsche, *La Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, trad. Geneviève Bianquis, Paris, 1938, p. 50.

elles devront en toute justice subir le châtiment suprême : la mort, la destruction[3] ».

Voilà donc posé le problème fondamental qui nous permettra de mieux saisir le message d'Héraclite. L'ἄπειρον d'Anaximandre est un commencement qui n'a jamais lui-même commencé, il engendre toute chose mais est inengendré, il est l'originaire dont sont issus les individus qui, en entrant dans le devenir, commettent l'ἀδικία, l'injustice. Puis, en quittant leur existence et en retournant à l'ἄπειρον, les êtres expient cette injustice qu'implique leur existence; mais une telle disparition est en même temps un retour à la source de vie. Ce qui, du point de vue de l'existence finie, est réparation et punition, apparaît, du point de vue de l'ἄπειρον, comme libération et rédemption. Si les choses finies ne brisent les limites du devenir qu'en disparaissant dans l'illimité, les êtres humains, eux, peuvent dépasser temporellement ces limites en découvrant la relation que le fini entretient avec ce qui le dépasse et dont il provient. La relation *apeiron-adikia*, illimité-injustice, telle qu'elle peut être dégagée d'une étude du fragment d'Anaximandre, témoigne de l'effort de l'homme pour se rattacher à ce qui se trouve au-delà des différentes vicissitudes que lui réservent l'*ici* et le *maintenant*[4].

La pensée d'Héraclite, et celle de Parménide qui lui est traditionnellement opposée, se situent au cœur même de cette tragédie des relations de l'Etre et des étants. Mais, alors que la pensée de l'Eléate se développe selon une philosophie de

3. Léon Chestov, *Le Pouvoir des clefs*, trad. Boris de Schoezer, Paris, 1928, p. 135. — On sait que Heidegger a également commenté ce fragment d'Anaximandre, dans lequel il voit, comme Nietzsche, le début de la philosophie, dans : *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, 1962, p. 262.

4. On lira une étude intéressante sur la question dans : Paul Seligman, *The « Apeiron » of Anaximander. A study in the origin and function of metaphysical ideas*. University of London, the Athlone Press, 1962.

l'Etre, celle de l'Ephésien s'exerce selon une philosophie du Devenir. Cependant toutes deux, et celle d'Héraclite d'une façon explicite, sont des philosophies qui mettent le Logos au cœur même de leurs préoccupations.

Le Logos • Avant d'aborder le problème central de savoir quelle est la place que tient le Logos dans la philosophie d'Héraclite, il est absolument indispensable de souligner toutes les difficultés que pose la traduction de ce terme.

Le mot *logos* signifie à la fois : langage, raison, discours, argument, parole; mais, outre que ces acceptions sont multiples[5], elles sont incapables de rendre le sens même du mot Logos qui peut être plutôt cerné que précisé, c'est pourquoi nous avons renoncé à le traduire. Or, de la traduction de ce terme dépendra toute la coloration que l'on donnera à la pensée d'Héraclite. C'est ainsi que, en traduisant le fragment 2 : « Bien que la Raison soit universelle, la plupart vivent comme s'ils avaient une intelligence particulière », Maurice Solovine semble vouloir faire d'Héraclite un philosophe positiviste opposant l'universalité de la raison à la pensée subjective et laisse sous-entendre que le Logos préside déjà à l'établissement futur d'une logique. On ne saurait faire un plus grave contresens sur la pensée d'Héraclite.

Que faut-il donc comprendre par ce Logos dont Héraclite nous dit à plusieurs reprises qu'il gouverne le monde, toutes choses arrivant selon le logos, auquel les hommes sont étroitement liés puisqu'il appartient à l'âme ? La chose est d'autant

5. Cf. les remarques de Husserl sur les différents sens du mot « logos » dans : *Logique formelle et transcendantale*, trad. Suzanne Bachelard, Paris, 1957, p. 27.

plus difficile à dire qu'Héraclite précise en affirmant que l'on ne saurait atteindre les limites de l'âme parce qu'aucune route ne saurait conduire aussi loin que le logos abrité par celle-ci. Il est pourtant nécessaire d'éclairer le sens de ce mot puisque le philosophe se donne comme le simple porte-parole du Logos : « Si ce n'est pas moi mais le Logos que vous écoutez, il est sage de reconnaître que l'Un est toutes choses » (fgt 50). Toute la difficulté de l'entreprise vient de ce que précisément le Logos désigne finalement le sens et ce qui délimite. Comment définir ce qui définit, comment donner une acception à ce qui donne l'acception, comment parvenir à ce qui est le point de départ ? Le Tout lui-même, nous est-il dit, est Logos et éternité; par conséquent, en pensant le Logos, nous qui vivons dans le temps, nous ne pouvons en avoir qu'une idée fragmentaire. Mais puisqu'il nous englobe, dans la mesure où il appartient à l'âme tout en gouvernant l'Univers, il est peut-être tout autre chose qu'une vérité que nous pourrions comprendre, beaucoup plus qu'une vérité qui nous dépasserait : il est la Vérité qui nous comprend nous-mêmes.

Heidegger a consacré de nombreuses pages pour chercher à élucider le sens de ce mot *logos*, mais leur traduction exige souvent elle aussi un « bon nageur de Délos »[6]. Heidegger souligne que le sens premier du verbe λέγειν, d'où vient *logos*, n'est pas *dire* mais recueillir; dire c'est donc d'abord, essentiellement et existentiellement, recueillir ce qui est épars. Ainsi lorsque le Logos nous dit, à travers Héraclite, que tout est un, il donne à entendre que l'Un-Unique unit en recueillant, et Heidegger trouve l'équivalent du mot grec dans l'allemand

6. Cf. Heidegger, *Logos*; de ce texte, il existe deux traductions françaises, l'une, due au Docteur Lacan est totalement illisible, elle se trouve dans *La Psychanalyse*, n° 1, — l'autre d'André Préau est moins nébuleuse et se trouve dans Heidegger, *Essais et Conférences*, Paris, 1958, p. 249.

Sammlung. Heidegger insiste[7] sur cette idée que le Logos héraclitéen n'a rien à voir avec le Logos du prologue de l'Evangile selon saint Jean et que l'on traduit par *Verbe* ou par *Parole*, lorsqu'il est dit : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était avec Dieu, et le Verbe était Dieu »; le Logos johannique, selon Heidegger, est la Parole venant de la Croix, c'est le Logos de la vie éternelle et de la Rédemption; alors que le Logos héraclitéen ne serait autre que la Nature, laquelle n'est que ce qui se manifeste, que l'apparition de l'Être[8].

Pour suggestives que soient les définitions de Heidegger et pour justifiées que semblent ses critiques à l'égard de toute assimilation du Logos héraclitéen au Logos johannique, il n'en reste pas moins que ses développements ne sont pas totalement exempts du souci de faire d'Héraclite un de ses précurseurs.

Quelle que puisse être la distance qui sépare le Logos d'Héraclite de la Parole de saint Jean, il n'en est pas moins vrai que le Logos dont parle le philosophe grec est une Parole et un Verbe dans la mesure où il est ce qui donne le Sens que les hommes sont incapables de saisir dans son insondable profondeur. C'est Lui qui parle par la bouche de la Sibylle dont la voix traverse, grâce à Lui, des milliers d'années (fgt 92), venant ainsi du fond des âges elle apporte aux hommes un grave message que ceux-ci sont incapables de déchiffrer parfaitement. En effet, Héraclite nous le dit, le maître dont

7. Cf. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. Gilbert Kahn, Paris, 1958.

8. Heidegger pense que la racine φυ — (qui se trouve dans φύειν) et la racine φα — (qui se trouve dans φαίνεσθαι) signifient la même chose : croître, s'épanouir, se mettre à luire, apparaître; dès lors la Nature est avant tout la croissance qui se manifeste; cf. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. p. 112.

l'oracle est à Delphes ne dit ni ne cache rien, il se contente de signifier (fgt 93).

Mais les hommes sont comme des exilés dont la demeure, à la différence de celle du dieu, n'abrite pas la connaissance (fgt 78); ils ne savent ni entendre ni dire (fgt 19), présents ils sont absents et ressemblent à des sourds (fgt 34). Quoique les hommes soient étroitement liés au Logos qui gouverne le monde (fgt 72), paradoxalement c'est la proximité qui est pour eux lointaine (cf. fgt 72) car ils vivent dans l'apparence (fgt 17). Si les choses divines échappent ainsi à la connaissance des hommes, c'est à cause de leur incrédulité à l'égard de ce qui les dépasse (fgt 86) et de leur crédulité à l'égard de ce qui les touche.

Nous devons tenter de découvrir le chemin qui conduit à notre âme où le Logos s'abrite; il faut pour cela espérer d'avoir accès à ce qui dépasse tout espoir et demeure scellé et impénétrable (fgt 18). Mais l'entreprise est difficile car, bien que le Logos soit commun à tous, la plupart des hommes vivent comme s'ils possédaient une pensée particulière (fgt 2), ils tournent en effet le dos à l'Un pour s'attacher au multiple qui les voue à toutes les dispersions stériles.

Ainsi le Logos n'est pas ce que l'on nomme, mais ce par quoi l'on nomme. Il est à la fois ce qui est au cœur même de l'homme et ce qui lui demeure profondément caché, tant il est vrai que nos racines partent de ce que nous sommes pour s'enfoncer dans ce que nous ne sommes pas. Le secret est un secret *de* l'homme, c'est-à-dire un secret dont l'homme est le dépositaire, mais aussi un secret qui le concerne et porte sur lui-même. Déchiffrer l'oracle dont le maître est à Delphes ne revient pas simplement à décoder quelque allégorie, c'est tenter de nous mettre à l'écoute de ce qui nous ouvre à ce dont nous provenons.

Le Logos n'est par conséquent pas le langage que nous

parlons, ni la raison universelle élaborant un système cohérent des phénomènes naturels, ni la loi sociale ou éthique, le Logos est le Verbe dont le nôtre est l'écho, mais un écho où se mêle la voix de celui qui cherche à déceler ce que cerne le langage et qui renaît de toutes les paroles : l'Inexprimable en vue de qui naît toute expression. Le Logos c'est le Sens en quête duquel nous demeurons, mais dont nous sommes les porteurs sans en avoir été les créateurs.

Le Logos est donc une transcendance qui nous est, en même temps et paradoxalement, immanente. Il est probable que le platonisme devra beaucoup à une telle idée car le Logos transcendant-immanent s'y trouve personnifié par le démon qui anime Socrate et à l'écoute duquel celui-ci est attentif. Le Logos qui nous est intérieur nous invite à participer à une éternité située au-dessus de nous et dans laquelle plonge le temps qui nous est imparti. C'est pourquoi la théorie héraclitéenne du logos telle qu'elle se retrouve chez Platon peut être rapprochée de la théorie de l'Eros développée dans le *Banquet*. Comme Eros, le Logos est un intermédiaire entre les hommes et les dieux, entre le mortel et l'immortel, entre le temps et l'éternité, il est à mi-chemin du savoir et de l'ignorance dans la mesure où les hommes le manient; mais il est sagesse et éternité dans la mesure où c'est lui qui s'adresse aux hommes.

Le logos est finalement ce qu'invoque l'homme et ce qui le provoque à l'étonnement qui l'ouvre à ce dont il provient. Car toutes les lois humaines se nourrissent d'une seule : la loi divine (fgt 114). Par le Logos l'homme est écartelé entre l'Etre manquant et l'existence qui le constitue. C'est pourquoi sa condition est tragique.

Le combat et l'harmonie des contraires

Si l'on en croit une légende Démocrite était toujours souriant alors qu'Héraclite ne cessait de pleurer; pour superficielle que puisse être une telle tradition, elle souligne tout de même une différence d'allure entre deux visions du monde complètement opposées. Pour Démocrite la connaissance de la structure atomiste du monde doit nous donner une sérénité d'âme et une paix intérieure qui ne saurait être troublée. On ne rencontre rien de tel dans la philosophie d'Héraclite : il est avant tout un penseur tragique car, pour lui, si nous devons chercher à saisir l'harmonie des contraires, il n'en demeure pas moins que le conflit et la discorde président à la vie de l'univers.

Pour Héraclite, en effet, le combat est le père de toutes choses (fgt 53), il est universel, la justice est une lutte et toute naissance est aussi le résultat d'une lutte (fgt 60). Certains commentateurs ont vu dans cette conception d'allure pessimiste la conséquence et le reflet des conditions historico-politiques au sein desquelles avait vécu Héraclite : les luttes contre les Perses, les révoltes des villes grecques d'Ionie, auraient été autant de facteurs déterminants dans l'élaboration de cette doctrine. Une telle explication reste simpliste et revient à faire d'un philosophe le produit de son milieu, elle oublie ainsi qu'une philosophie n'est vraiment telle que dans la mesure où elle déborde infiniment les cadres spatio-temporels qui l'ont vue naître; une philosophie doit inviter les hommes de toute époque à se reconnaître en elle et à jeter quelque lumière sur leur condition d'hommes vue à travers leur situation de citoyens.

Dire que le combat est père de toutes choses ne se réduit pas

Buste d'Héraclite. Musée national de Naples
(Ph. Alinari-Roger Viollet.)

Tout ce qui reste du temple d'Ephèse qu'incendia Erostrate

(Document inédit aimablement communiqué par M. le doyen Roland Martin.)

non plus à constater que le chaud remplace le froid ou que le sec fait disparaître l'humide; ces considérations de physique sensualiste, qui se trouvent certes chez Héraclite, sont, non pas les principes de sa vision du monde, mais les conséquences qui en découlent.

Si le combat se rencontre au cœur de toutes choses, c'est parce que tout naît de la lutte (fgt 8). Tout naît de la lutte puisqu'il y a une opposition fondamentale entre l'Un et le multiple, entre la présence et l'absence, entre l'unité et la diversité. Le combat est donc le statut de ce qui est. Mais il est aussi ce qui préside à la fois aux enfantements et aux retours; en effet, toutes choses naissent de l'Un et l'Un naît de toutes choses (fgt 10). Il y a donc un combat au cours duquel le multiple quitte l'Un pour s'acheminer vers une diversité croissante, et il y a un combat par lequel le multiple tente de redécouvrir ce qui est son contraire mais dont il est issu.

Ainsi la route qui monte et celle qui descend sont une et identique (fgt 60), les unions sont à la fois des touts et des non-touts, des rapprochements et des différences, des accords et des désaccords (fgt 10). Toute opposition n'est donc telle qu'au cœur de l'harmonie où elle s'exerce et qui en provient; c'est ainsi que l'unité de l'arc et celle de la lyre résultent des tensions opposées du bois et des cordes qui les composent; bien plus, jouer de la lyre implique que l'on provoque la lutte entre toutes ces tensions, mais c'est d'elle que naîtra l'harmonie.

Si l'on songe que le terme d'harmonie peut s'appliquer non seulement à la musique mais également à l'architecture, au spectacle du monde, à l'observation du cycle des planètes ou à l'anatomie du corps humain, on comprendra qu'Héraclite nous propose là toute une conception de la vie qui déborde infiniment le domaine des quelques exemples qu'il peut nous donner. Dire que l'harmonie visible recèle un combat caché

est aussi vrai que de soutenir que la guerre apparente implique une invisible harmonie. C'est dans le devenir où la lutte et la réconciliation font palpiter l'univers que se déploie la tragédie du monde.

★

L'éternel retour de cette idée héraclitéenne nous offre une histoire pleine d'enseignements car elle nous permet, non seulement d'approfondir la portée de la pensée d'Héraclite, mais aussi de mieux comprendre en quel sens elle est une philosophie du devenir. En effet, le thème du combat, qui se trouve au cœur de toute chose et préside à l'harmonie des contraires qui se réconcilient dans la lutte, devait tout particulièrement séduire les romantiques allemands. D'autant plus que ceux-ci connaissaient fort bien Jacob Böhme[9] chez qui ils pouvaient trouver des idées voisines mais très nettement centrées sur une théologie d'essence chrétienne. L'*Urgrund*, le *Mysterium Magnum*, y est donné comme Ce qui possède à la fois une volonté d'expansion et un désir d'attirance, comme ce qui est en même temps paix et courroux, comme ce qui est gros de tous les contraires. Dieu est source de vie et en lui se trouve l'ὀργή l'*ira*, qui caractérise toute vie animale. Mais si le *Oui* et le *Non*, en qui consistent toutes choses, s'opposent ils se réconcilient car l'opposition donne naissance à un mélange qui est une synthèse de conciliation. Ainsi Dieu se pose, s'oppose et se résiste afin de pouvoir se surmonter; si, d'une part, le combat préside à la structure et à la destinée du monde en ce sens que : « In Ia und Nein bestehen alle Dinge », d'autre part il engendre l'harmonie qui le surmonte : « In der Ueberwindung ist Freude. » La vie est lutte et victoire sur la mort qui se trouve en son cœur comme l'obscurité se voit au centre même de la flamme de la bougie.

9. Sur le problème, cf. A. Koyré, *La Philosophie de Jacob Boehme*, Paris, 1929,

Cet héraclitéisme théologique s'infléchit avec Hegel dans le sens d'une philosophie de l'histoire; Hegel, qui doit beaucoup à la pensée de Böhme, se donnera comme l'héritier direct de la philosophie d'Héraclite et retrouvera dans ce combat, qui est le père de toutes choses, le germe d'une philosophie dialectique de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse.

Or, c'est mieux faire ressortir l'originalité de la pensée d'Héraclite que de l'opposer à celle de Hegel qui n'en est l'héritière qu'en apparence. Tout ce qui sépare le philosophe grec du philosophe allemand apparaîtra de la façon la plus nette dans l'exposé de ce qui, croit-on, les rapproche : leur conception du devenir.

Le devenir • Il est courant d'opposer l'éléatisme et l'héraclitéisme en voyant dans le premier une philosophie de l'Etre et dans le second une philosophie du Devenir.

Pour Parménide, en effet, l'Etre est continu, contigu à lui-même, il est « complet et a la masse d'une sphère bien arrondie s'équilibrant partout elle-même »; il ne se dissipe pas au-dehors ni ne se rassemble, c'est pourquoi : « L'Etre est, le non-être n'est pas ». Et l'on connaît les célèbres apories de Zénon d'Elée destinées à nous montrer que le mouvement est du non-être et que nous ne saurions par conséquent le concevoir d'une manière cohérente.

En revanche, dira-t-on, la pensée d'Héraclite n'a rien à voir avec une ontologie statique car elle est une philosophie du devenir ne cessant d'affirmer que « tout s'écoule ». L'image du célèbre fragment 91 est bien connue : « On ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve », on ne s'y baigne même jamais une seule fois, aurait ajouté un disciple scrupuleux, puisque

l'eau du fleuve ne cesse de couler et ne demeure jamais la même. Héraclite insiste sur cette idée que le devenir emporte toutes choses, à tel point qu'il est impossible de toucher deux fois une substance périssable car le changement fait qu'elle se décompose et se recompose sans cesse (fgt 91). Donc, dans le même instant, toutes les choses changent, happées qu'elles sont par le passé, et vivant l'éphémère instant d'un présent qui meurt de toucher à demain. Ainsi ceux qui descendent dans les fleuves reçoivent des eaux toujours nouvelles (fgt 12).

Cette vision d'un devenir, qui emporte toutes choses et qui fait que « tout s'écoule et que rien ne demeure », s'inscrit tout naturellement dans ce que dit Héraclite de la lutte des contraires et de ce combat au cours duquel ce qui est disparaît dans le non-être alors que ce qui n'était pas parvient de son côté à l'être. A la différence de l'éléatisme, la philosophie d'Héraclite ne cherche donc nullement à disjoindre l'être du non-être puisque dans le combat ceux-ci s'affrontent pour engendrer l'harmonie au sein de laquelle ils se réconcilient. Une telle idée révolutionnaire surprenait Aristote qui affirme : « Il est impossible à quiconque de concevoir l'identité de l'être et du non-être, ce que, selon certains, Héraclite aurait soutenu »; pour Héraclite, en effet, le devenir est bien ce qui assure la synthèse de l'être et du non-être.

Nous nous trouvons là en face d'une idée qui aura une influence considérable dans l'histoire de l'esprit humain; on ne peut mieux en souligner l'importance qu'en en suivant la destinée au cours du devenir lui-même, et l'étude de son éternel retour nous ramènera à Héraclite dont nous saisirons mieux la profondeur.

★

Que tout s'écoule et que rien ne demeure est une des leçons que Platon a retenue de l'enseignement d'un de ses maîtres,

l'héraclitéen Cratyle; mais chez l'auteur de la *République*, du *Politique* et des *Lois* cette philosophie du devenir s'infléchit vers un pessimisme sociologique dont les conséquences sont particulièrement visibles dans le domaine de la politique. Certes, la philosophie de Platon n'est pas une philosophie du devenir dans la mesure où celui-ci n'y est tenu que comme le domaine de l'apparence illusoire et du mouvement trompeur dans lequel nos sens nous perdent en nous faisant tourner le dos à l'éternité qui demeure. L'Idée a ainsi pour rôle premier de nous soustraire au flux de toutes choses et à la multiplicité fallacieuse. Parce que le temps n'est que l'image mobile de l'éternité, il ne peut être que le domaine de la dissolution et de la désagrégation. Mais, si la philosophie de Platon n'est guère une philosophie du devenir, celui-ci y joue un rôle des plus importants puisque c'est précisément à lui qu'il s'agit de nous arracher.

Telle est la raison pour laquelle le platonisme n'est pas une philosophie du progrès; le devenir de la Cité n'est que déclin et décadence et le malheur est que rien ne peut arrêter celle-ci sur la pente fatale. C'est pourquoi, surtout dans les *Lois*, Platon insiste sur cette idée que le législateur devra prendre des mesures rigoureuses pour empêcher toute modification du statut de la cité et toute variation dans le mode de vie des citoyens. Aucune idée nouvelle ne devra être mise en avant, personne ne pourra se rendre à l'étranger avant d'avoir atteint l'âge mûr et sans autorisation; à son retour le voyageur devra soumettre à un comité de juges et de censeurs tout ce qu'il compte dire ou écrire sur ce qu'il a pu voir et entendre dans les contrées voisines ou lointaines dont il revient; il n'est pas jusqu'aux jeux des enfants qui ne devront être préservés de toute modification. Mais, à la longue, toutes ces mesures se révéleront vaines car on ne peut que freiner le mouvement de décadence sans prétendre pouvoir l'arrêter.

Le devenir est donc cette corruption qui entraîne les choses vers le dépérissement, et les êtres comme les cités vers une mort inéluctable où ils s'anéantissent. Bien plus, comme nous l'apprend le mythe d'Er, le devenir de l'existence est le châtiment par lequel nous expions les fautes d'une vie antérieure ou la sottise de notre choix[10].

Le « tout s'écoule et rien ne demeure » devait également donner naissance à une conception du monde et à une attitude à l'égard de la vie fort différentes de ce que l'on rencontre dans le pessimisme sociologique de Platon mais dont on trouverait aujourd'hui des répercussions d'une importance considérable.

10. Le thème héraclitéen de la lutte et de l'harmonie des contraires pourrait se retrouver derrière tout le dialogue platonicien du *Sophiste*. Platon, en effet, y commet le « parricide » en prenant le contre-pied de l'affirmation de Parménide et en disant que, d'une certaine façon, le non-être est et que l'être n'est pas; le non-être se trouve ici défini, non pas comme le contraire de l'être, mais comme un autre être. Cette définition capitale du non-être comme altérité pose donc le caractère positif de la négation, car « autant de fois sont les autres, autant de fois l'être n'est pas » (257 *a*). Il y a donc un être du non-être dans le mouvement (256 *d*) : « L'être et l'autre pénètrent à travers tout et se compénètrent mutuellement. Ainsi l'autre, participant de l'être, du fait de cette participation, est; il est, toutefois, non point ce dont il participe, mais autre, et, parce qu'il est autre que l'être, il est, par la plus manifeste nécessité, non-être. L'être, à son tour, participant de l'autre, sera donc autre que le reste des genres. Autre qu'eux tous, il n'est donc ni aucun d'eux pris à part, ni la totalité des autres moins lui-même; de sorte que l'être, incontestablement encore, des milliers et milliers de fois n'est point, et que les autres, soit individuellement, soit en leur totalité, sous de multiples rapports, sont, et sous de multiples rapports, ne sont point » (259 *ab*). Ces lignes capitales, sur l'importance desquelles on n'a peut-être pas assez insisté, définissent donc l'être comme relation puisque Platon précise que lorsque l'être et l'autre s'opposent, cette opposition (ἀντίθεσις) est à son tour (258 *b*). Telle est la raison pour laquelle la puissance (δύναμις) est tenue pour ce qui définit les êtres (247 *e*); dans le dynamisme de la relation sont peut-être venus déboucher le thème héraclitéen du combat, père de toute chose, et celui de l'harmonie des contraires à travers la lutte qu'ils se livrent.

Un lointain disciple d'Héraclite vivait au IV^e^ siècle av. J.-C., il s'appelait Erostrate. Il connaissait quelques-unes des idées du philosophe mais résolut de s'initier également à tout ce qu'il ne pouvait en savoir puisque le livre d'Héraclite se trouvait déposé dans le temple d'Artémis. Erostrate viola le sanctuaire de la déesse et lut l'ouvrage de son maître. Que se passa-t-il alors chez cet homme ivre de gloire ? On ne peut naturellement que le conjecturer; il est probable qu'il fut, d'une part, désespéré par cette idée que, puisque tout s'écoulait, toute trace de son passage sur la terre aurait rapidement disparu, mais que, d'autre part, il fut illuminé par l'idée héraclitéenne selon laquelle le Feu, juge de toutes choses, embraserait l'Univers dans une conflagration universelle. Erostrate décida alors de commettre, par l'entremise du feu, un acte criminel d'une envergure telle que le nom de son auteur puisse rester à tout jamais dans le souvenir d'une humanité frappée d'horreur; c'est ainsi que, dans la nuit du 21 juillet de l'an 356, Erostrate mit le feu au temple d'Ephèse qui était une des sept merveilles du monde. Les Ephésiens épouvantés voulurent que le nom d'un tel monstre tombât à jamais dans l'oubli et interdirent de prononcer le nom d'Erostrate sous peine de mort. C'était là, naturellement, le meilleur moyen pour lui assurer l'immortalité, alors que le nom de l'architecte qui construisit le temple n'a pas réussi à parvenir jusqu'à nous[11].

Jean-Paul Sartre a repris ce thème dans une nouvelle qui porte comme titre le nom d'Erostrate[12]; celui-ci y est donné comme le représentant d'un héroïsme à rebours, comme l'explorateur du négatif dont l'acte brille encore « comme un diamant noir », et comme, il faut bien le dire, une sorte d'aven-

11. On trouvera une biographie légèrement romancée d'Erostrate dans Marcel Schwob, *Vies imaginaires*.

12. On trouvera cette nouvelle dans le volume de Sartre intitulé : *Le Mur*.

turier de l'acte gratuit qui cherche à conférer « à l'instant qui passe une force et une beauté considérables ». Sartre en trouve une réincarnation moderne dans un petit employé qui traîne à vau-l'eau et décide de devenir illustre et de brûler sa vie pendant quelques secondes en tirant au hasard dans la foule. Ainsi le thème du devenir et celui du feu ont pu servir de prétextes à toutes les facilités et à tous les esthétismes du *carpe diem*, mais ils peuvent également servir d'alibis à toutes les rages et à toutes les fureurs de vivre qui cherchent dans les *à rebours* l'illusoire possibilité de nager à contre-courant. Brûler sa vie au feu d'une brève mais intense étincelle, telle est l'essence de tous les érostratismes.

En outre ces érostratismes peuvent se trouver renforcés par une autre ligne de forces issue de l'héraclitéisme et qui passerait par Protagoras. Le sophiste Protagoras infléchit le « tout s'écoule et rien ne demeure » dans le sens d'un individualisme relativiste et sceptique. Puisque tout est emporté dans un flux permanent, il est impossible de parler de réalité stable, de Bien, de Mal, de Vérité, de Beauté, de Justice; en définitive il n'y a rien qu'on puisse dénommer ou qualifier avec justesse car rien n'apparaît identique, vu que jamais le moi ne demeure semblable à lui-même. Ce mobilisme universel conduit Protagoras à affirmer que « l'homme est la mesure de toutes choses », et par *homme* il faut entendre ici l'individu; tour à tour les choses nous apparaissent et tour à tour elles nous sont telles ou telles, il serait donc absurde de parler de consistance, de connaissance véritable et de fidélité[13]. Dès lors la porte s'ouvre à toutes sortes d'aventures dans lesquelles l'homme cherchera à accélérer ce mobilisme universel afin de se donner l'illusion d'être un Protée aux innombrables métamorphoses, il appellera avec cynisme « sincérité envers soi-même » tous ses propres

13. Cf. Platon, *Théétète*, pp. 152 c sq.

reniements sous le fallacieux prétexte qu'il les connaît, les reconnaît et les fait siens en toute connaissance de cause. Dès lors, toujours au nom d'une certaine innocence du devenir, au nom de cette idée nietzschéenne que « si rien n'est vrai tout est permis », la conscience ivre de hasards tente de s'initier aux jouissances de toutes sortes d'incertitudes et d'essais. La vie s'écoule ainsi comme une série de répétitions théâtrales en vue d'une représentation qui n'aura jamais lieu.

Si « tout s'écoule et [si] rien ne demeure », n'est-il aucun moyen de transformer ce flux universel en victoire au lieu de le subir comme défaite ? Nietzsche a voulu donner une réponse à une telle question.

Nietzsche revendiquait comme ancêtres Héraclite, Empédocle, Spinoza et Gœthe[14], il voyait en outre dans les présocratiques les véritables philosophes. Aux yeux de Nietzsche, Héraclite est celui qui a posé le problème essentiel de la valeur du devenir : « Héraclite : le monde strictement conforme à la loi; comment ce monde pourrait-il être un monde de l'injustice ? L'accomplissement de la loi est absolu; le contraire est une illusion. Les méchants n'y changeront rien; en eux, tels qu'ils sont, s'accomplit une loi stricte. La nécessité est ici glorifiée et identifiée à la morale, sentie comme morale[15]. » Ce que Nietzsche appelle « la réserve royale et la sérénité auguste d'Héraclite », le philosophe qu'il « met à part avec une vénération profonde », vient de ce qu'il aurait su voir dans la rivalité et dans le tragique un jeu grandiose; cette conception lui aurait permis de parvenir à un optimisme d'artiste selon lequel tout n'est que jeu et apparence. Héraclite aurait donc voulu affirmer que l'être est une fiction creuse, que le monde apparent est l'unique monde et que c'est un mensonge que de

14. Cf. Nietzsche, *La Naissance de la philosophie*, p. 19.
15. *Loc. cit.*, p. 21.

vouloir y ajouter un « monde vrai[16] »; la suprême hardiesse d'Héraclite aurait donc été de nier l'être lui-même, « car le monde unique qu'il a conservé, ce monde défendu par des lois éternelles et non écrites, animé du flux et du reflux d'un rythme d'airain, ne montre rien de permanent, rien d'indestructible, aucune digue dans son flot[17] ».

Utilisant le procédé rhétorique de la prosopopée, Nietzsche fait ainsi parler Héraclite : « Je ne vois rien que le devenir. Ne vous laissez point abuser! C'est votre courte vue et non l'essence des choses qui est cause que vous croyez apercevoir quelque terre ferme dans la mer du devenir et du périssable. Vous donnez des noms aux choses, comme si elles avaient une durée fixe, mais le fleuve même où vous descendez pour la seconde fois n'est plus le même qu'auparavant[18]. » Ainsi le devenir et la corruption ne seraient plus ce qu'ils étaient pour Anaximandre, à savoir un châtiment; « à son grand précurseur, le philosophe de l'*adikia* de l'univers, Héraclite oppose une cosmodicée[19] »; la pluralité est, en effet, la forme phénoménale de l'Unique et tout ce qui est en devenir est en perpétuelle métamorphose. Tout le devenir qui naît du conflit des contraires doit nous faire perdre confiance dans la terre ferme. Telle est l'idée terrible que, par son énergie, Héraclite aurait su transformer en « une émotion sublime et une stupeur heureuse[20] ».

Ainsi donc Nietzsche voit dans Héraclite le philosophe qui sut affirmer l' « innocence du devenir », qui sut voir que le centre était partout, et qu'il n'y avait ni haut ni bas mais seulement une formidable partie de forces en lutte. Cet optimisme tragique devrait inciter le sage apollinien à se laisser emporter par cet immense jeu cosmique afin d'y trouver la source de cette exaltation qui donne à l'existence l'ivresse d'un bond en avant et l'incite à une perpétuelle genèse *par-delà le bien et le mal*[21].

16. *Loc. cit.*, p. 23.
17. *Loc. cit.*, p. 55.
18. *Loc. cit.*, p. 55.
19. *Loc. cit.*, p. 56.
20. *Loc. cit.*, p. 58.

Une telle interprétation constitue une étape capitale dans l'éternel retour de la philosophie d'Héraclite, elle nous permet ainsi de mieux l'approfondir dans la mesure où elle y trouve ce qu'elle y cherche; elle passe cependant à côté du véritable message que nous apporte le philosophe grec.

Héraclite n'est pas, en effet, le philosophe du devenir phénoménal puisqu'il nous dit que « la nature aime à se cacher » (fgt 123); ce n'est pas le philosophe qui nie l'être puisqu'il affirme que, si le plus beau des singes est laid comparé à l'espèce humaine (fgt 82), en revanche « le plus sage des hommes comparé à la divinité ressemble à un singe quant à sa sagesse, à sa beauté et à tout le reste » (fgt 83). La philosophie héraclitéenne du devenir ne nous conduit nullement à cette sorte de nihilisme extatique que l'on rencontre chez Nietzsche; c'est ce dont nous prendrons nettement conscience si nous faisons un pas de plus pour arriver à une nouvelle étape historique de cet éternel retour de la pensée d'Héraclite. Etape que nous reconnaîtrons être la philosophie de Hegel, bien qu'elle soit antérieure à celle de Nietzsche.

Dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie* Hegel affirme : « Il n'y a pas une proposition d'Héraclite que je « n'aie adoptée dans la *Logique*. [...] Héraclite dit que « tout « est devenir »; ce devenir est le principe. Cela est impliqué « dans l'expression : « L'être n'est pas plus que le non-être », « le devenir est et aussi n'est pas. Les déterminations purement

21. On en trouverait un excellent exemple dans un essai de Montherlant adressé à R. Rolland et intitulé *Syncrétisme et Alternance* (1926). Héraclite y est invoqué.

« opposées sont liées en une unité; nous y avons l'être aussi « bien que le non-être. [...] Héraclite fut le premier à formu- « ler la nature de l'infini — le premier à concevoir la nature « comme infinie en soi et son essence comme processus. A « partir de lui commence l'existence de la philosophie[22]. »

En réalité c'est d'une façon tout abusive que Hegel a voulu annexer Héraclite; préciser tout ce qui sépare le philosophe allemand du philosophe grec nous permettra de mieux faire ressortir l'originalité de ce dernier. L'entreprise hégélienne cherche à opérer la synthèse de l'Etre et du Devenir et, pour ce faire, Hegel, à la fois inspiré par une théologie du Dieu Vivant, par Jacob Böhme, par l'éléatisme et l'héraclitéisme, met l'Etre de Parménide en marche dans l'Histoire. Celle-ci devient, en effet, le calvaire de l'Esprit Absolu; à chaque moment de l'histoire un peuple s'est toujours levé qui a été le peuple dominant portant le flambeau de la civilisation, puis ce peuple est mort afin qu'un autre pût naître. Il en va donc de l'Esprit Absolu comme du Phénix qui renaît sans cesse de ses cendres, comme du bouton qui meurt en se réalisant dans la fleur qui mourra à son tour pour être dépassée par le fruit. Hegel appelle *Aufhebung* ce dépassement dialectique par lequel aujourd'hui « surprime »[23] hier, comme demain surprimera à son tour aujourd'hui. Chacun de ces peuples, avec son génie propre et sa religion particulière, n'est autre chose qu'une incarnation de l'Absolu qui ne demeure pas figé dans une éternité statique mais vit dans et par l'histoire. Dieu se déifie dans l'histoire, d'où la célèbre formule : « Geist ist Zeit. » Le devenir n'est donc pas ce qui défait l'Etre mais ce par quoi l'Etre se fait en se dépassant toujours lui-même dans un mouvement dialectique sans cesse renouvelé.

22. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. H. Lefebvre et N. Guterman; *in* Hegel, *Morceaux choisis*, Paris, 1939, p. 317.

23. L'expression est de Jean Wahl.

Or, rien n'est plus étranger à Héraclite qu'une telle vision du monde. Tout d'abord, ainsi que nous l'avons déjà souligné, la notion d'histoire, au sens où nous l'entendons aujourd'hui, est profondément étrangère aux présocratiques en général et à Héraclite en particulier. Ensuite, et surtout, si Héraclite a bien pensé la tragédie du devenir et l'harmonie invisible qu'elle recèle, on ne saurait découvrir chez lui les prémices d'une philosophie de l'histoire car le devenir s'y déroule au cœur même de l'Etre et ne fait nullement celui-ci. Le devenir héraclitéen est enserré dans les liens d'un cercle, il est cyclique et nullement historique. C'est pourquoi la notion d'*Aufhebung* ne saurait se rencontrer chez Héraclite, c'est pourquoi encore la lutte des contraires n'interdit pas de parler de l'Un et de la sagesse unique. Il n'y a pas chez Héraclite un devenir *de* l'Etre, mais un devenir *dans* l'Etre. Chez Hegel, au contraire, l'Etre sort de soi pour se retrouver près de soi, c'est pourquoi le combat héraclitéen prend chez lui une dimension historique pour s'y confondre souvent avec la guerre au sens classique du terme.

Le devenir héraclitéen s'opère bien à l'intérieur de l'Etre lui-même puisque « c'est la même chose que la vie et la mort, la veille et le sommeil, la jeunesse et la vieillesse, car ceux-ci se transforment en ceux-là et inversement ceux-là se transforment en ceux-ci » (fgt 88). La formule déjà citée, selon laquelle toutes les choses naissent de l'Un et l'Un de toutes choses, nous permet de comprendre que « sur la circonférence le commencement et la fin coïncident » (fgt 103), peu importe par où nous commencerons car c'est toujours à notre point de départ que nous reviendrons. Les contraires qui luttent entre eux se meuvent toujours au cœur de l'Etre et il y a tout d'abord un cycle des éléments : « La vie du feu naît de la mort de la terre, la vie de l'air naît de la mort du feu, la vie de l'eau naît de la mort de l'air et la terre naît de la mort

de l'eau. — La mort du feu engendre l'air et la mort de l'air engendre l'eau. — La mort de la terre fait naître l'eau, la mort de l'eau fait naître l'air, la mort de l'air engendre le feu. Et inversement » (fgt 76). Cet *inversement* (ἔμπαλιν) est profondément héraclitéen et profondément anti-hégélien; la philosophie d'Héraclite n'est pas véritablement une philosophie du devenir, au sens classique du terme, mais bien plutôt une philosophie du revenir. S'il y a tout d'abord un cycle des éléments, il faut ajouter ensuite que c'est toujours la même chose qui se transforme sans jamais sortir de soi, qu'il s'agisse du feu ou de Dieu qui est « jour et nuit, hiver et été, guerre et paix. Il se transforme comme le feu qui, lorsqu'il est mêlé d'aromates, reçoit des noms différents selon le plaisir de chacun » (fgt 67). Le devenir s'exerce ainsi au cœur de ce qui fait la justice du monde, c'est pourquoi « le soleil ne franchira jamais ses limites, sinon les Erinyes, gardiennes de la justice, sauront bien le découvrir » (fgt 94). Chez Hegel, au contraire, le devenir est le franchissement perpétuel et l'abolition de la limite qu'il dépasse.

★

Où mène le chemin ? Telle est la question que laissent sans réponse aussi bien les mobilismes que les érostratismes et les dialectiques qui se réclament pourtant d'Héraclite. Or, l'Ephésien nous demande de nous souvenir précisément de celui qui oublie où mène le chemin (fgt 71). Il affirme, en outre, que la sagesse ne consiste qu'en une chose : connaître la Pensée qui gouverne tout à travers toutes choses (fgt 41); mais cette sagesse est séparée de tout, ce que ne parviennent pas à comprendre ceux qui discourent (fgt 108).

Ce n'est donc pas le devenir qui fait l'Etre, mais les existants qui le vivent; la sagesse consiste à le dominer en comprenant que tout est un et que le Logos indique sans révéler. Le devenir n'est précisément qu'une *indication*, il ne saurait être tenu pour la *révélation*. Si Héraclite demeure l'Obscur, c'est parce qu'il nous invite à méditer sur l'origine de la lumière dont les ombres elles-mêmes nous manifestent la présence. Nos dimensions demeurent donc à l'intérieur de l'Etre qui les fonde et le devenir est la distance qui nous sépare de l'Etre présent. Le philosophe n'est par conséquent pas un initié à l'histoire, ni le détenteur de quelque *philosophia perennis*, il est celui qui repose sans cesse le problème de l'homme par-delà les solutions que celui-ci esquisse de lui-même. Il est celui qui, par un discours qui n'est pas bavardage, entreprend la tâche sans cesse recommencée de nommer l'Etre, car l'Etre n'est pas ce que l'on nomme, mais ce par quoi l'on nomme.

C'est pourquoi « l'Un, qui est la sagesse, souffre et ne souffre pas d'être appelé du nom de Zeus » (fgt 32).

Le feu • Philosophe du Logos, du Devenir et de l'harmonie des contraires, Héraclite est aussi le philosophe du Feu.

Une histoire des idées qui se contente de voir dans les philosophies présocratiques la préhistoire de la physique et de la chimie modernes, soulignera la tentative intéressante, mais combien insuffisante, de ceux qui eurent l'idée de chercher l'élément premier à partir duquel tous les corps étaient composés. Thalès affirma que cet élément était l'eau, Anaximène le trouva dans l'air, Leucippe dans l'atome et Héraclite, ajoutera-t-on, dans le feu. On ne manquera pas de souligner que tous ces physiologues ne pouvaient être des physiciens parce qu'il leur manquait l'idée essentielle d'appliquer les mathématiques à la connaissance de la nature; c'est pourquoi on

qualifiera volontiers leur mentalité de « prélogique » et l'on étudiera leurs philosophies comme des mythologies situées aux antipodes de la pensée logique, on invoquera alors les travaux de Durkheim et ceux de Lévy-Bruhl afin de pouvoir interpréter ces pensées « primitives »[24].

Mais c'est là oublier que le feu héraclitéen n'a rien à voir avec un principe physique, un élément chimique ou une substance magique. Il existe un rapport très étroit[25] entre le Logos (λόγος), l'harmonie (ἁρμονίη), le combat (πόλεμος), la discorde (ἔρις), Dieu (θεός), l'Un (ἕν), le feu (πῦρ) et la sagesse (σοφόν); ce sont, sinon des synonymes exacts, du moins des notions qui portent en elles une même intuition centrale.

Le feu héraclitéen est, en effet, la substantialisation du Logos qui éclaire, du combat qui dévore, de l'harmonie qui purifie, du dieu qui gouverne et de la sagesse qui donne la lumière; c'est peut-être pourquoi « les yeux sont des témoins plus fidèles que les oreilles » (fgt 101 *a*).

Tout d'abord, le feu est ce qui, en tant que foudre, dirige l'univers (fgt 64). Il est plus que probable qu'Héraclite, comme tous les hommes de son époque, pensait qu'une sorte de haut en soi, s'inscrivant dans une verticalité cosmique, permettait d'affirmer que le là-haut, où demeure le dieu, doit être distingué de l'ici-bas où vivent les humains. Il est plus que probable également que ce là-haut était traditionnellement tenu pour l'Empyrée, c'est-à-dire le lieu où réside le feu céleste qui, lors des terribles orages, semble, pour un

24. Une expression particulièrement nette de ce point de vue se trouve dans F. M. Cornford, *From religion to philosophy*. A study in the origins of Western speculation, London, 1912.

25. Cf. G. S. Kirk, *Heraclitus, the cosmic fragments*, new ed., Cambridge, 1964, et du même auteur : *Logos, ἁρμονίη, lutte, dieu et feu dans Héraclite*, in *Revue philosophique*, 1957, p. 289. Cf. également Heidegger, *Essais et Conférences*, trad. André Préau, Paris, 1958, p. 333.

court instant, unir le Ciel à la terre. Il est donc possible de ne voir dans une telle image que des séquelles de superstitions venant s'inscrire dans une cosmologie sommaire.

Mais est-il interdit d'y chercher autre chose ? Est-il interdit de nous demander à son sujet si, là aussi, le philosophe obscur ne veut pas nous indiquer un chemin sans pouvoir nous dire à la lettre quelque chose ? Conçue en termes de physique, la croyance à une verticalité du monde n'a rien que de puéril et l'idée d'une foudre céleste dirigeant la terre s'inscrit dans une pensée mythique. Mais la verticalité est aussi le chiffre de la transcendance; quant à la lumière, elle ne peut s'éclairer elle-même et par là se pose le problème de sa source. « Quoi de plus mystérieux que la clarté ? » demandera P. Valéry; d'où provient la lumière que nous portons et qui nous porte ? En vain tenterions-nous d'éluder le problème, car la présence de toutes choses ne cesse de nous le reposer. C'est pourquoi « on échappera peut-être au feu sensible, mais il est impossible d'échapper au feu intelligible. Comment peut-on se cacher de ce qui ne sombre jamais ? » (fgt 16).

Mais si la foudre ignée dirige l'univers, elle embrase en même temps ce qu'elle touche et le monde est, dans tous les sens du terme, *en* feu. Il est *en* feu, car il est tout d'abord fait de feu. Le feu est, en effet, l'élément premier et le principe de toutes les autres substances; c'est lui qui, au cours de ses métamorphoses, court à travers l'eau, la terre et l'air. Il préside au cycle de la matière dont il revêt toutes les formes, puisque « le feu se transforme d'abord en mer, de la mer une moitié devient terre et l'autre souffle igné. Héraclite veut dire par là que, par sa puissance, le feu, sous l'effet du Logos divin gouvernant toute chose, transforme tout à travers l'air en humidité, germe de toute l'ordonnance de l'univers, et qu'il appelle mer. De celle-ci naissent à nouveau la terre, le ciel et tout ce qu'ils contiennent. Comment le monde est

à nouveau ramené en arrière et dévoré par le feu, il l'explique clairement : la terre se dissipe en mer et sa masse est conservée selon la même mesure comme elle était avant qu'elle ne devînt terre » (fgt 31). Le feu est donc le *vinculum* par lequel et dans lequel s'opèrent les échanges, les transformations et les changements de toute sorte : « Toutes choses sont échangées contre le feu et le feu contre toutes choses, de même que les marchandises sont échangées contre l'or et l'or contre des marchandises » (fgt 90).

Mais le monde est aussi *en* feu, car il est lui-même un feu : « Cet univers identique pour tous n'a été créé par aucun dieu ni par aucun homme, mais il fut toujours, est et sera un feu éternellement vivant, s'allumant avec mesure et s'éteignant avec mesure » (fgt 30). Le devenir du monde est donc finalement ce par quoi celui-ci se consume; mais, ce faisant, il jette les lueurs de la lumière et, si « le feu se repose dans le changement » (fgt 84 *a*), c'est que le devenir est ce par quoi les transformations de toute chose s'essayent à une plénitude qui leur échappe. Platon dira plus tard, dans le *Timée*, que « le temps est l'image mobile de l'éternité », on pourrait prétendre que, chez Héraclite, le Feu est l'image mobile du *Logos* et de l'Un.

Le monde est encore *en* feu, car il est voué à un embrasement final[26]. Cet embrasement, cette conflagration universelle, l'ἐκπύρωσις, n'est pas à proprement parler une fin du monde apocalyptique, l'ἐκπύρωσις est à la fois la fin du monde et son recommencement, car, ici aussi, comme sur la circonférence, le début et la fin coïncident; telle est la raison pour

26. Sur la question discutée de savoir s'il faut, ou non, attribuer cette théorie de l'embrasement universel à Héraclite, cf. G. S. Kirk, *Heraclitus, the cosmic fragments*, new. ed., Cambridge, 1962, pp. 335 sq. Plusieurs commentateurs pensent qu'elle est d'origine stoïcienne et qu'elle a été tardivement ajoutée à la philosophie d'Héraclite.

laquelle ce feu qu'est le monde s'allume et s'éteint avec mesure. Dans une telle affirmation viennent se rejoindre et se confondre plusieurs conceptions où voisinent des idées très anciennes, reposant sur des visions du monde préscientifiques, et des idées d'où pourraient naître de fructueuses réflexions sur le monde d'aujourd'hui.

★

La vieille idée qui se trouve au cœur de cette vision héraclitéenne est celle de l'Eternel Retour. Vieille idée que d'ailleurs Nietzsche reprendra à son compte.

Si aujourd'hui nous représentons volontiers le temps par une ligne droite orientée, venant du passé et se dirigeant vers l'avenir, nous oublions qu'il s'agit là d'une conception relativement récente. En effet, en Orient et en Grèce, le temps était conçu comme un cercle, qu'il s'agît de la Roue de la Vie ou du Cercle du Zodiaque; le retour du jour et de la nuit, celui des saisons et celui des planètes avaient pu inciter les Orientaux et les Grecs à penser que qui disait temps disait aussi cycle. On appelait donc Grande Année la période de temps au bout de laquelle, pour des raisons astronomiques ou mythiques, les mêmes événements étaient censés se reproduire. Les estimations pour évaluer la durée de cette Grande Année variaient selon les auteurs, mais Héraclite l'aurait estimée à 10 800 années solaires, période qui, selon lui, aurait séparé la naissance du monde de sa dissolution dans le feu, et inversement. Il avait probablement obtenu ce nombre en multipliant 30 par 360. Cette conception cyclique du temps, dont nous retrouverions des traces dans le dicton « la roue tourne », se perpétuera pendant fort longtemps et les Stoïciens la prendront à leur compte.

Ainsi, puisque la fin et le commencement de la Grande

Année coïncident avec cet embrasement dans lequel le monde se consume pour renaître à nouveau, la conflagration universelle n'est pas seulement une catastrophe, elle est aussi une apothéose. Puisque la route qui monte et celle qui descend sont une et identique, on peut dire que le catastrophique et l' « anastrophique » ne font qu'un. Il faut donc tout particulièrement insister sur la portée du fragment 66 dans lequel Héraclite nous dit : « Le feu est satiété et disette. La disette, c'est l'organisation (διακόσμησις) du monde selon sa loi, mais l'embrasement (ἐκπύρωσις) du monde est satiété. En effet, Héraclite dit que le feu survenant jugera toutes choses et s'en emparera. » Il est tout à fait remarquable de voir que, contrairement à ce qu'on pourrait croire[27], l'organisation du monde est donnée comme une disette et que c'est son embrasement qui est tenu pour un accomplissement et une plénitude. L'organisation est ainsi considérée comme un manque et la catastrophe comme ce qui débouche sur une autre genèse; l'ἐκπύρωσις est donc une élévation qui se nourrit de ruines. Le feu est ce en quoi coïncident la disette initiale et la satiété finale, ce d'où tout part et ce à quoi tout retourne, selon le rythme fatal de l'Eternel Retour. La catastrophe de l'embrasement est ainsi, à la fois ce vers quoi toutes les choses convergent pour diverger à nouveau, et ce en quoi coïncident le mouvement et le repos, la lutte et la paix, le multiple et l'Un. La catastrophe est par conséquent ce en quoi mort et genèse se rejoignent; si bien que la dissolution est, à sa manière, une résolution et une solution.

Nous voici donc en face d'un nouvel aspect de l'héraclitéisme; sans faire l'apologie de la catastrophe, Héraclite voit tout de même en elle le prélude des temps nouveaux, puisqu'elle est ce dans quoi meurent hier et aujourd'hui et ce

27. La traduction d'Yves Battistini contient ici un contresens.

d'où naîtra demain. Telle pourrait être la conclusion de cette philosophie du devenir et de l'harmonie des contraires si on la privait de la théorie du Logos qui la sous-tend. C'est ce que n'ont pas manqué de faire tous ceux qui, sans se réclamer explicitement d'Héraclite, ont tout de même été les inconscients héritiers d'une théorie faisant de l'embrasement catastrophique le principe d'une transmutation des choses, d'une régénération, d'un renouvellement du monde, et, pour tout dire, d'une victoire à remettre immédiatement en cause.

Nous avons souligné comment un héraclitéisme tronqué avait pu, à travers Erostrate et les théoriciens de l'acte gratuit, alimenter des visions du monde dans lesquelles le devenir, doublé d'une ivresse des hasards, était tenu pour ce qui pouvait conférer à l'homme les exaltantes métamorphoses de Protée; nous devons voir maintenant comment l'héraclitéisme a pu donner naissance à une autre vision du monde caractérisant bien des philosophies du devenir : celle de l'*Etre en catastrophe*[28].

On trouverait tout d'abord une telle conception derrière beaucoup de philosophies et de sciences voulant nous brosser un tableau du devenir biologique de l'humanité. C'est ainsi qu'Oswald Spengler[29] voit dans les théories mutationnistes de quoi alimenter sa propre philosophie tragique. Pour lui, l'apparition de la main, la station droite, le port de la tête, grâce auxquels l'homme serait né de l'animal, n'ont pas pu se développer lentement ni indépendamment; ce phénomène global a dû être d'un coup, son apparition a dû être soudaine, en termes du tempo des courants cosmiques. Les catastrophes ont séparé jadis les couches géologiques que nous distinguons

28. Nous empruntons la formule à Kurt Goldstein, *La Structure de l'organisme*, trad. par le docteur E. Burckhardt et Jean Kuntz, Paris, 1951, p. 438.
29. Il a d'ailleurs consacré une étude à Héraclite.

aujourd'hui, il en va de même des espèces qui n'ont pu apparaître qu'à l'occasion de catastrophes ayant engendré des mutations où s'exprimait le dynamisme vital[30].

Ici donc, la catastrophe apparaît comme le moment où la vie naît de la mort tout comme la mort naîtra de la vie, selon la formule que Hegel avait faite sienne dans sa philosophie dialectico-historique. Telle est également la fonction que joue la catastrophe dans la métabiologie de Sandor Ferenczi et plus particulièrement dans son ouvrage dont les éditions anglaise et française ont pour titre *Thalassa*, mais dont l'édition hongroise s'intitule beaucoup plus significativement : *Rôle des catastrophes dans l'évolution de la vie sexuelle*. Par évolution de la vie sexuelle il faut entendre, dans ce dernier titre, non pas tellement le développement de la sexualité chez l'individu, à partir de la vie intra-utérine jusqu'à la vieillesse en passant par la puberté et la maturité, que l'évolution de la cellule et de l'organisme jusqu'à l'apparition des organes sexuels, au cours de l'évolution vitale et de l'histoire du cosmos. Ferenczi n'hésite pas à écrire qu'il désirerait « présenter la théorie phylogénétique de la sexualité sous la forme d'un conte de fées[31] »; son ouvrage tient, en effet, à la fois de l'évolutionnisme, de la psychanalyse, de la cosmogonie présocratique et plus encore du romantisme de la *Naturphilosophie*. Dans un tableau synoptique[32], Ferenczi résume les parallèles onto-, phylo- et périgénétiques en distinguant cinq grandes catastrophes qui vont de l'apparition de la vie organique à l'évolution jusqu'à l'hominisation de l'ère glaciaire, en ce qui concerne la phylogenèse, — et de la maturation

30. Oswald Spengler, *L'Homme et la Technique*, trad. A. A. Petrowski, Paris, 1958, pp. 72 sq.

31. S. Ferenczi, *Masculin et Féminin*, in *Thalassa*. Psychanalyse des origines de la vie sexuelle, trad. Mlle Grin, Paris, 1962, p. 156.

32. *Loc. cit.*, p. 112.

des cellules sexuelles jusqu'à la période de latence, en ce qui concerne l'ontogenèse. En termes héraclitéens, nous dirions que la catastrophe est ce qui fait brûler l'être, non pas pour le consumer, mais pour que les individus brûlent de cette flamme passionnelle qu'est l'existence.

Cependant, il faut aller plus loin, car, au cours de sa geste biologique, Ferenczi retrouve encore implicitement Héraclite dans ce qu'il dit du sommeil. Pour lui, en effet, « l'état de sommeil, tout comme l'état psychique accompagnant le coït et l'existence intra-utérine, est une répétition des formes d'existence dépassées depuis longtemps et peut-être même de l'existence anté-vitale. Le sommeil, selon un vieux proverbe latin, est le frère de la mort. Lors du réveil, cette renaissance quotidienne, les forces traumatiques qui agissent sont les mêmes que celles qui jadis ont « éveillé » la matière primitive à la vie. Toute étape évolutive forcée est un réveil d'un état de tranquillité relative. « Le végétal est un animal qui dort », dit Buffon. L'embryogenèse même est presque un sommeil qui n'est troublé que par la répétition palingénétique de l'histoire de l'espèce, comme par quelque rêve biographique[33]. » Ne croirait-on pas entendre Héraclite qui nous déclare : « Les hommes, dans leur sommeil, travaillent et collaborent au devenir de l'univers » ? (fgt 75).

Ainsi les catastrophes sont tenues, par Spengler et Ferenczi, pour des ouvertures sur une sorte d'au-delà temporel dans lequel le passé et le présent viennent s'accomplir et s'épanouir pour donner naissance à autre chose qu'eux-mêmes. La catastrophe est le levain du monde.

La même idée se retrouve très souvent dans l'œuvre de Teilhard de Chardin, qu'il n'est certes pas question de comparer à Spengler ou à Ferenczi, mais qui se présente finale-

33. Sandor Ferenczi, *Thalassa*, trad. J. Dupont et S. Samama, p. 127.

ment comme une sorte d'héraclitéisme biologique et panchristique. Dans un monde qui est une « immense attaque », les blessures sont inévitables et nécessaires, si bien que les souffrants « paient seulement pour la marche en avant et le triomphe de tous. Ils sont des tombés au champ d'honneur[34] ». Teilhard de Chardin allait même beaucoup plus loin, puisqu'il voyait dans la bombe atomique, malgré les morts d'Hiroshima, un progrès admirable dans l'hominisation et dans la marche vers le point Oméga; « il insistait sur le fait qu'on n'a abouti à la bombe atomique que grâce à des ordinateurs électroniques qui travaillent un milliard de fois plus vite que le cerveau humain », ce caractère collectif d'un travail qui exige la collaboration d'un grand nombre d'hommes apparaissait à ses yeux comme ayant une dimension sociale et une portée métaphysique[35]. Ainsi donc, selon ce point de vue, la catastrophe serait édifiante, au double sens du terme : en tant qu'elle nous donne un enseignement d'abord, en tant qu'elle construit ensuite.

Nombreuses sont donc les domestications de la catastrophe qui ont fait d'elle le tombeau de ce qui meurt et le berceau de ce qui naît, tenue qu'elle est pour ce qui se repose dans la résurrection sans cesse à provoquer. Il en est d'elle comme du feu dont Héraclite nous dit qu'il « se repose dans le changement » (fgt 84 *a*).

Mais l'ἐκπύρωσις héraclitéenne ne se rencontrerait pas seulement au cœur de ces visions du monde qui ont vu dans les catastrophes du passé l'irremplaçable facteur de mutations et le moteur du progrès. L'ἐκπύρωσις héraclitéenne se retrouverait également derrière toutes les conceptions qui tiennent la catastrophe pour ce qui permettra au présent de déboucher dans le futur.

34. Teilhard de Chardin, *Œuvres*, t. VI : *L'Energie humaine*, Paris, 1962, p. 63.

35. Ces propos sont rapportés par Maurice de Gandillac; ils furent tenus en 1949 « au grand scandale de Berdiaeff, de Gabriel Marcel et de quelques autres » (cf. *Tecnica e casistica*, Roma, 1964, p. 226).

Dans ses *Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité*, dont Kant fit un compte rendu critique en 1785, c'est-à-dire immédiatement après la publication de l'ouvrage, Herder pense que le trépas de l'homme ne mettra en aucune façon un terme à la marche en avant ni à la montée des formes organiques, la nature franchira une nouvelle étape pour s'ouvrir à une sorte d'ultra-hominisation. Or aujourd'hui, où la libération de l'énergie atomique permet à l'homme de provoquer lui-même le trépas de son espèce, certains pensent qu'une telle catastrophe ne saurait être envisagée *a priori* avec pessimisme, car rien ne nous dit que les radiations ne modifieront pas la cellule humaine pour faire apparaître un être nouveau en face duquel nous ne ferons figure que de pré-homme pour les historiens de l'avenir.

Ainsi naîtrait biologiquement et catastrophiquement ce Surhomme dans lequel Nietzsche voyait le dépassement de l'homme lui-même. Comment ne pas trouver une résonance héraclitéenne dans la déclaration de Zarathoustra : « Ce qu'il y a de grand en l'homme, c'est qu'il est un pont et non un but : ce que l'homme peut aimer en l'homme, c'est qu'il est une transition et un déclin. J'aime ceux qui ne savent vivre qu'en sombrant, car ils passent au-delà[36]. » Et Nietzsche revendique Héraclite comme précurseur lorsqu'il tient le monde pour un jeu divin placé par-delà le bien et le mal[37].

Disons pour terminer que, à partir du moment où on ampute l'héraclitéisme de tout ce qu'il dit du Logos, c'est-à-dire à partir du moment où on le caricature, on ne manque pas

36. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. M. Betz, prologue 4.

37. Nietzsche, *La Volonté de puissance*, trad. G. Bianquis, t. II, n° 628.

d'en retrouver des traces dans les spéculations philosophico-politiques, cherchant à combiner les vertus de la dialectique, qui concilie les contraires en ouvrant les portes au dépassement, à celles d'un devenir qui tient la lutte et la catastrophe pour les caractères révélateurs de cette positivité du négatif qui engendre en détruisant. Ainsi surgissent les théories de la révolution permanente et celles de ceux qui voient dans les guerres un irremplaçable moteur dialectique [38].

Il est étonnant que les psychanalystes n'aient pas parlé d'un « complexe d'Erostrate », il aurait permis de désigner de nombreuses entreprises de pyromanes inconscients qui cherchent à enflammer les esprits et les cœurs afin que soient allumés les grands incendies desquels naîtront, pensent-ils, les lumières d'un monde nouveau lui-même voué à l'anéantissement créateur. Ainsi naissent les érostratismes révolutionnaires; Bakounine n'écrit-il pas : « Remettons-nous donc en confiance à l'esprit éternel qui ne détruit que parce qu'il est la source inépuisable et éternellement créatrice de toute vie. La joie de la destruction est en même temps celle de la création [39]. » De là naissent souvent les ἐκπύρωσεις des terrorismes de toute sorte.

Eternel retour de l'éternel retour d'Héraclite : sur la circonférence le commencement et la fin se rejoignent.

38. Cf. Mao-Tse-Toung, *Ecrits philosophiques*, Paris, 1963, p. 94 ; y sont abordés, dans une perspective politique, le problème de l'identité et de la lutte des contraires (p. 94) et celui de l'antagonisme dans la contradiction (p. 108).

39. Bakounine, *La Révolution en Allemagne* (cité par Gabriel Matzneff, *Les Fils de Bazarov*, in *La Table Ronde*, Civilisation du Néant, n° 182, p. 67).

III

L'HOMME ET LA SAGESSE

Toutes les traditions nous représentent Héraclite comme un homme orgueilleux, hautain, contempteur de la populace (ὀχλολοίδορος), n'hésitant pas à dire qu'un seul homme en vaut pour lui dix mille s'il est le meilleur (fgt 49). La plupart des hommes lui semblent insensés, sourds et aveugles, absents au milieu de ce qui les entoure et seulement présents à l'illusoire et au futile. L'origine aristocratique d'Héraclite, dont le père était le premier citoyen d'Ephèse, aurait pu le porter aux combles des honneurs, or, Héraclite refusa d'hériter de la magistrature de son père; il refusa également de donner des lois aux Ephésiens comme ceux-ci l'en priaient, affirmant que la corruption de ses concitoyens était si grande qu'il n'y avait plus de remède possible. L'exil prononcé contre son ami Hermodore avait encore accusé son ressentiment à l'égard des Ephésiens; on sait que la démocratie grecque soupçonnait toujours les hommes exceptionnels d'avoir des penchants à la tyrannie et qu'elle les bannissait volontiers; ainsi fut fait pour Hermodore qui avait probablement participé à la rédaction de la loi des Douze Tables. Héraclite lança alors ce conseil ironique aux habitants d'Ephèse : les Ephésiens devraient se pendre et abandonner leur cité aux enfants, eux qui ont exilé Hermodore, l'homme le plus remarquable d'entre eux, en disant : « Que personne d'entre nous ne soit

remarquable. S'il en est un, qu'il aille ailleurs avec d'autres » (fgt 121). Il leur souhaita également de ne manquer jamais de richesse, afin que leur inconduite pût être beaucoup plus manifeste (fgt 125 *a*). Héraclite préféra cependant sa patrie à tout autre lieu de la Grèce ou d'Asie, il refusa de se rendre à Athènes, où il avait été invité et où il était fort connu, il déclina de même l'invitation de Darius et les honneurs que celui-ci lui promettait à la cour de Perse.

Héraclite méprisait également beaucoup de philosophes antérieurs. Xénophane et Hécatée lui semblent des hommes perdus dans une « polymathie » bien incapable de leur donner l'intelligence (fgt 40), Pythagore n'est que l'ancêtre des querelleurs; quant à Homère, Hésiode et Archiloque, ce sont des sots qui méritaient d'être chassés des assemblées.

L'origine aristocratique d'Héraclite, un penchant à la mélancolie qu'invoquent certains, ne suffisent pas à rendre compte de l'attitude du philosophe à l'égard des autres hommes. Le penseur du devenir et de l'harmonie des contraires, le penseur du Logos, dominant toute chose du haut de la théorie de l'embrasement général et de l'Eternel retour, considérait probablement les événements et les hommes d'un regard olympien à la fois détaché et sarcastique, puisque, selon sa propre expression, « la sagesse est séparée de tout » (fgt 108). Elle l'est tout d'abord dans la mesure où elle ne se ramène pas à une érudition qui s'éparpille dans le multiple et tourne le dos au Logos gouvernant toutes choses, mais elle l'est aussi en tant que détachée de la sottise des hommes qui se fient aux chanteurs de rues, prennent la foule pour guide (fgt 104), suivent la tradition comme le font les enfants (fgt 74) et se jettent dans une superstition qu'ils baptisent du nom de piété.

Ici encore, nous ne pouvons qu'assister à un éternel retour de la pensée d'Héraclite. La richesse technique des pays

hyperdéveloppés a créé de faux besoins et une richesse d'un type différent de celle qu'Héraclite reprochait aux Ephésiens, mais qui n'en conduit pas moins les hommes à s'abandonner au divertissement, dans le sens où l'entendra Pascal. Quant aux charlatans dont nous parle Héraclite, ils ont aujourd'hui de puissants moyens tels que la presse, la radio et la télévision pour exercer leur fascination et leur pouvoir; il n'en reste pas moins que, comme au temps d'Héraclite, ils endorment les hommes dans une léthargie intellectuelle qui font de ceux-ci les esclaves du pouvoir. La légende selon laquelle Héraclite pleurait, tandis que Démocrite riait, conserve aujourd'hui tout son sens. L'optimisme du savant, qui voit dans le développement des sciences et des techniques ce par quoi s'affirme la force de l'intelligence humaine capable de libérer l'homme de tout malheur et de toute idée tragique, contraste avec l'angoisse de celui qui voit certes de quoi la technique nous libère et nous affranchit, mais pose sans cesse la question de savoir qui nous dira en vue de quoi et pour quoi cette liberté individuelle ou collective nous rend disponibles. Le Logos qui gouverne toutes choses n'est-il que celui que nous entendons dans nos haut-parleurs, par le truchement desquels les pilotes de l'histoire s'adressent à nous ? Ou faut-il encore penser qu'il y a un autre Maître qui, dans quelque Delphes, ne dit ni ne cache, mais seulement donne du sens ? Quelque livre scellé exige-t-il de nous une herméneutique ?

★

Qu'en est-il de l'homme tel que le conçoit Héraclite ? Autant que nous puissions le savoir, d'après le petit nombre de fragments parvenus jusqu'à nous et les commentaires des doxographes, l'âme humaine est une exhalaison chaude. Il est certain que nous trouverions derrière cette idée tous les arché-

types symboliques de la chaleur de la vie, de la flamme des passions qui nous brûlent ou de la fièvre qui nous dévore; mais une telle conception doit être également rattachée à la théorie du Logos et du Feu qui, selon Héraclite, gouvernent le monde. L'âme est une sorte de feu qui court, elle est aussi comparable à l'araignée tapie au centre de sa toile et qui se dirige vers le point où un fil a été brisé, de même l'âme se précipite vers le point où le corps qu'elle habite a reçu une blessure.

L'âme de l'homme, étant un feu, doit demeurer sèche, c'est pourquoi l'ivresse qui la rend humide la fait devenir folle et la tue. Durant ses derniers jours, Héraclite, qui s'était retiré dans les montagnes et se nourrissait d'herbes et de racines, contracta une hydropisie; il revint à Ephèse et, après avoir demandé aux médecins, qui ne le comprirent point, comment ils s'y prendraient pour convertir la pluie en sécheresse, il s'enferma dans une étable pensant que la chaleur du fumier chasserait l'hydropisie et lui redonnerait la sécheresse bienfaisante dont l'humidité l'avait privé. Certes, de telles conceptions impliquent quelque biochimie qui nous paraît aujourd'hui plus que sommaire; mais, outre qu'il était impossible à Héraclite d'en avoir une autre, il faut replacer cette psychologie[1] à l'intérieur de la vision du monde où le feu tient une si grande place, ainsi qu'au sein de l'orphisme dont le fragment d'Anaximandre nous donnait déjà lui-même quelque écho.

En effet, comme le feu qui s'allume et s'éteint mais cependant demeure et se partage sans se donner, l'âme épouse les vicissitudes du corps, qu'il s'agisse de la maladie, du sommeil ou de la mort. Mais il y a beaucoup plus.

1. Sur les théories héraclitéennes de l'âme, cf. Erwin Rohde, *Psyché*, trad. A. Reymond, pp. 383 sq.

Héraclite nous dit, en effet, que c'est plaisir pour les âmes que de tomber dans la vie, il sous-entend cependant que ce plaisir est coupable et que l'âme le paye d'une sorte de mort, puisque, ajoute-t-il, notre vie naît de leur mort (fgt 77). Nous retrouvons là, non seulement le thème du conflit et de l'harmonie des contraires ainsi que celui du devenir, mais aussi un souvenir de la parole d'Anaximandre selon laquelle la vie des individus n'est qu'une espèce d'exil et de chute loin de la source originelle. Le *principium individuationis* est donc en même temps la racine même du malheur de la conscience.

Héraclite ajoute encore, dans le même fragment, que la vie des âmes naît de notre mort; l'ouverture sur l'au-delà de la vie est donc tenue pour un retour au pays natal. Ainsi les immortels sont mortels par la vie même des hommes, et les mortels sont immortels par la vie même des dieux (cf. fgt 62); Dieu vit de la mort des hommes et l'homme meurt de la vie de Dieu. Idée obscure certes, dans laquelle Clémence Ramnoux n'hésite pas à voir quelque prélude du thème nietzschéen de la mort de Dieu[2], mais qui se rattache peut-être au sentiment qu'il n'y a d'existence que dans la tragédie de la limite (cf. fgt 68).

Toutes ces difficultés d'interprétation se retrouvent à propos du fragment 15, dans lequel il nous est dit : « Si ce n'était en l'honneur de Dionysos qu'ils conduisent la procession et chantent l'hymne phallique, ils commettraient l'acte le plus honteux. Mais Hadès est le même que Dionysos, qui les frappe de délire et d'enthousiasme bachique. » Héraclite avoue dans ces lignes qu'il ne condamne pas catégoriquement le culte bachique, qui risque pourtant d'être le plus honteux de tous, dans la mesure où Dionysos est identique à Hadès. Que faut-

2. Cl. Ramnoux, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris, 1959, p. 70.

il entendre par là ? De nombreux interprètes se sont penchés sur cette bizarre identification de deux dieux pourtant opposés, celui de l'ivresse d'une part et celui de la mort de l'autre. Certains ont voulu y voir une allégorie signifiant que le corps est l'Hadès de l'âme qui y subit sa déchéance. Mais, comme le remarque justement A. Delatte, le fragment 15 trouve une sorte de commentaire dans le fragment 68, où il est dit que les mêmes remèdes guérissent les grands maux et libèrent les âmes des malheurs de la génération[3]. Dionysos et Hadès constituent un de ces couples de contraires fondamentalement identiques que l'on rencontre si souvent dans la philosophie d'Héraclite et dont la lutte constitue l'harmonie du monde. Hadès est le dieu de la mort, mais la mort est pour l'âme une délivrance. Comme le dit fort justement Delatte, dont nous suivons l'interprétation, Hadès est le symbole de la vie cachée sous la mort apparente, c'est lui qui préside à la renaissance de l'âme; inversement, Dionysos est le symbole de l'enthousiasme et de l'exaltation de la vie. Ainsi, dire qu'Hadès est le même que Dionysos, c'est redire que la route qui monte et celle qui descend sont une et identique (fgt 60). Comme l'écrit Delatte : « Vie et mort alternent donc constamment pour Héraclite, comme jeunesse et vieillesse, veille et sommeil, sans compter qu'aucun de ces états n'est jamais pur de tout mélange. [...] Il est possible maintenant de mieux comprendre ce que signifie Hadès pour Héraclite. C'est le symbole de la vie cachée sous la mort apparente, c'est le dieu qui préside à la renaissance de l'âme. [...] Et Dionysos ? En ce qu'il a, d'après la conception du vulgaire, de plus opposé à Hadès il peut être considéré comme le dieu de l'exaltation de la vie, le symbole de l'enthousiasme religieux[4]. »

3. A. Delatte, *La Conception de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, Paris, 1934, p. 16.
4. *Loc. cit.*, p. 19.

...de l'ancienne ...phèse. Le golfe ...ue l'on aperçoit à l'arrière-plan correspond au port de la ville. Il est aujourd'hui envahi par la terre

(Document inédit aimablement communiqué par M. le doyen Roland Martin.)

Page suivante :
Héraclite (?). Musée d'Héraclion, Crète.

Ainsi les hommes purifiés qui offrent aux dieux de véritables sacrifices (fgt 69) sont ceux qui comprennent que le Logos ne fait qu'un avec la sagesse divine; ce sont des morts qui, par avance, sont déjà vivants parce que prêts à se rallumer dans l'autre monde. Le drame cosmique du Feu qui gouverne l'univers en s'allumant et en s'éteignant avec mesure est en même temps le drame de l'homme, ce microcosme dont l'âme est elle-même un feu. Les palpitations de l'homme ne font donc qu'un avec celles du monde, car le *dedans* de l'intériorité s'ouvre au *dans* du cosmos où chaque individu se trouve déployant les dimensions de son existence.

L'identité de l'homme, tout au long de son devenir et au cœur même de son déchirement s'expose (dans tous les sens du terme) dans la relation où, à la fois, elle se révèle et se détruit. Peut-être est-ce là le sens du fragment énigmatique selon lequel « il est difficile de lutter contre son cœur car ce qu'il veut est acheté à prix d'âme » (fgt 85). Héraclite veut-il simplement dire par là cette banalité que la passion perd notre âme, ou veut-il nous laisser entendre que notre désir est de nous arracher à ce à quoi notre âme préside, à savoir cette individualité au sein de laquelle elle est plongée ?

IV

LA NATURE

On sait que l'ouvrage d'Héraclite, comme d'ailleurs la plupart des œuvres écrites par les philosophes présocratiques, avait pour titre *De la Nature*. Il n'est pas douteux qu'Héraclite a voulu nous laisser une explication des phénomènes naturels ou du moins un tableau de l'univers physique dans lequel nous vivons.

Mais, ici encore, nous allons nous trouver en face d'une difficulté bien significative. Si nous prenons au pied de la lettre ce qu'Héraclite nous dit lorsqu'il affirme par exemple que « le soleil est nouveau chaque jour et qu'il est sans cesse nouveau » (fgt 6) nous n'aurons aucune peine à souligner la puérilité d'une telle conception et à souligner combien l'observation des phénomènes naturels, étayée par une physique mathématique, a pu très efficacement démystifier la nature et les superstitions de toute sorte dont elle était l'objet de la part de l'homme esclave des traditions et de ses sens.

Si nous nous en tenons là, que trouvons-nous dans cette physique rudimentaire ? Nous y trouvons l'idée essentielle selon laquelle le mouvement vers le bas et le mouvement vers le haut sont un et identiques comme la route qui descend et la route qui monte. Le mouvement vers le bas est celui du feu qui donne naissance à la mer, de celle-ci naissent par moitié

la terre d'une part et les trombes de l'autre. Quand un orage éclate, le feu se résout en eau. De l'eau et de la mer qui déposent le sable jaillissent les trombes et le vent. Le mouvement vers le haut opère les transformations inverses et ramène la terre à l'eau, l'eau au feu, grâce aux exhalaisons sèches et claires qui nourrissent les astres et surtout le soleil; l'exhalaison est, en effet, ce dont les choses sont constituées, c'est le principe le plus incorporel, celui qui est en flux perpétuel. Ainsi le mouvement vers le haut et celui vers le bas s'équilibrent puisque la mer, lorsqu'elle retourne vers le feu, devient terre par moitié en suivant la voie qui monte, l'évaporation formant le dernier intermédiaire. Ensuite la mer se récupère d'une moitié égale lorsque le feu devient trombe par la voie qui descend. Nous retrouvons donc ici un schéma élémentaire du cycle des éléments, l'idée de l'union des contraires et de la division de l'unité.

En astronomie il semble qu'Héraclite ait connu l'inclinaison de l'écliptique, la marche de la lune et celle du soleil ainsi que la course des planètes sur l'écliptique, toutes choses que savaient d'ailleurs déjà d'autres philosophes ioniens comme Thalès, Anaximandre et Anaximène. Le jour et la nuit sont tenus pour une seule et même chose car c'est le même processus d'échange qui fait naître l'un et l'autre. On pourrait en dire autant des saisons, car lorsque, de l'été à l'hiver, le soleil va vers le sud sur le cercle de l'horizon il est poussé par l'avance de l'eau que produit sa chaleur. Ensuite, et en sens contraire, les vapeurs claires prédominent et le soleil avance vers le nord passant de l'hiver à l'été et faisant sienne une nourriture sans cesse plus élevée.

Faut-il s'en tenir à ces exposés peu convaincants et qui n'ont guère que la valeur d'une curiosité intéressant l'historien des sciences ? Il ne le semble pas car Héraclite se soucie finalement assez peu de la cosmologie et de la météorologie; il est

surtout un penseur tragique qui réfléchit sur la condition de l'homme et sur les relations de la partie et du tout. D'ailleurs c'est une vue relativement récente que celle qui consiste à distinguer le philosophe du savant, elle est totalement étrangère à Héraclite et à ses contemporains; ce serait donc un anachronisme grave que de chercher chez lui, d'une part, un système du monde et, d'autre part, des considérations métaphysiques sur la condition de l'homme.

L'homme et le monde sont deux aspects différents d'une seule et même réalité, que le Logos gouverne et qui devient, dans et par l'affrontement ou l'harmonie des contraires au cours du temps. Dès lors, il n'est pas impossible de dire avec Rivaud, parlant d'Héraclite : « Chacune de ses paroles est ambiguë et vaut à la fois pour l'homme et pour le décor dans lequel il se meut. Chacune d'elle prend l'aspect d'une parabole[1]. » Ainsi, si nous revenons à la formule citée plus haut : « Le soleil est nouveau chaque jour, il est toujours et sans cesse nouveau », nous pouvons nous demander s'il faut vraiment la prendre à la lettre et penser que, pour Héraclite, le soleil meurt chaque jour et qu'un nouveau lui succède le lendemain. Ne faut-il pas plutôt, ou aussi, entendre symboliquement que, sans cesse et toujours, le soleil éclaire toutes choses d'un jour nouveau qu'il nous appartient de reconnaître et de comprendre ?

Tout est nouveau sous le soleil car « tout s'écoule ». Mais le soleil demeure un et identique, Feu gouvernant les révolutions cycliques du monde, image du Logos divin et un d'où les êtres sont nés et auquel ils retournent.

Puisque « la nature aime à se cacher » et que le Maître

1. A. Rivaud, *Le Problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*, Paris, 1906, p. 118.

dont l'oracle est à Delphes se contente de donner du sens, il appartient à l'homme de chercher à décrypter le monde. Tâche toujours entreprise et sans cesse achevée, car chaque jour se lève un soleil différent. Mais dans la mesure où cette tâche revient, la même pour chaque homme, le soleil qui brille est le même pour tous.

V

CONCLUSION : LE RETOUR D'HÉRACLITE

Philosophie du combat et de l'harmonie, philosophie du Devenir et de l'Eternel Retour, philosophie de la vie et de la catastrophe, philosophie du Logos qui parle et du chiffre scellé, la pensée d'Héraclite, à la fois très ancienne et actuelle, contient en elle davantage que ce qu'elle circonscrit. C'est qu'elle est, à sa manière, une philosophie de la limite et du seuil qui nous fait accéder à ce devant quoi elle s'arrête.

Il est, en effet, tout particulièrement instructif de rapprocher le fragment 23 du fragment 18. Héraclite nous dit que les hommes ne connaîtraient pas le nom de la Justice si les injustices n'existaient pas; la Justice apparaît donc, non pas tellement comme ce qui est rendu par des magistrats, que comme ce qui manque en tant que manqué et manquant; c'est par conséquent à travers l'échec de la négation dont nous faisons l'expérience que nous parvenons à découvrir la positivité absente.

N'est-ce pas là le sens profond de la belle formule : « Si tu n'espères pas, tu ne rencontreras pas l'inespéré qui est scellé et impénétrable » ? Que ce qui nous amène à espérer ne soit pas tellement ce qui est que précisément ce qui dépasse notre espoir, n'est-ce pas là le signe qu'il y a dans l'Absence, que ne comblent pas les présences mais sur le fond de laquelle

elles se détachent, de quoi conférer une dimension à tout ce qui l'implique ?

Karl Jaspers ne s'y est pas trompé. En effet, le philosophe de la situation-limite voit dans le Logos héraclitéen l'englobant à la fois indéterminé et infiniment déterminable[1]; le Logos est ce au nom de quoi la philosophie est sans cesse une reprise sans jamais être une répétition.

Le Logos n'est certes pas une sorte de voix impérative à l'écoute de laquelle il suffirait de nous mettre passivement afin d'en recevoir des directives; il est la voix que nous découvrons précisément à partir du moment où nos paroles s'arrêtent alors que nous sentons en nous du mouvement pour aller plus loin. C'est donc bien Dieu qui naît de la mort des hommes et un feu nouveau qui s'allume lorsque nos cendres ne peuvent plus être chaudes. La lutte et l'harmonie des contraires sont comme ce combat amoureux que se livrent la pesanteur et la verticalité dans les voûtes de la cathédrale. Ainsi l'obscurité d'Héraclite nous éclaire sur la portée et sur les limites de notre lumière.

La pensée d'Héraclite nous invite donc à « trouer » le temps qui est le nôtre afin de découvrir l'horizon sur le fond duquel elle-même se détache. Telle est également la raison pour laquelle la pensée d'Héraclite troue le temps même au cours duquel elle est apparue à Ephèse.

Chercher, en terminant, les longs détours qui nous éloignent de la pensée d'Héraclite pour nous y ramener, doit nous permettre de comprendre toute la portée de son éternel retour.

★

Nous avons essayé de montrer en quoi tous les thèmes héra-

1. Karl Jaspers, *Les Grands Philosophes*, traduction française, Paris, 1963, p. 618.

clitéens, aussi bien celui du Logos et du Feu que ceux de l'harmonie des contraires, du combat et du devenir, impliquaient une séparation radicale entre le divin et l'humain, ou, si l'on préfère, entre ce que l'homme est et ce qu'il n'est pas. Or il ne serait pas exagéré de dire que toute l'épopée de l'esprit occidental, épopée que certains tiendront pour bénéfique, d'autres pour catastrophique, mais dans laquelle il ne faut peut-être pas voir que l'organe-obstacle au cours duquel l'homme rencontre ce qui lui échappe — que toute cette épopée, donc, est animée par le souci de l'homme d'abolir cette séparation pour devenir à lui-même son propre dieu. Le thème de l'homme fait Dieu, succédant à celui du Dieu fait homme, se trouve développé avec beaucoup de lucidité dans *L'essence du christianisme* de L. Feuerbach pour qui la mort de Dieu coïncide avec la naissance, ou la renaissance, de l'homme. Ainsi est abolie toute séparation entre le Ciel et la Terre, entre l'Eternité et la Temporalité, entre l'Etre et les êtres, entre l'essence et l'existence.

En suivant les différentes étapes par lesquelles les thèmes héraclitéens sont passés, au cours de cette entreprise d'une importance considérable, nous verrons réapparaître Héraclite dans son propre éternel retour.

La foudre qui gouverne l'univers fut, mythologiquement et symboliquement, le privilège des Dieux; le divin Zeus trônant dans l'Olympe est souvent représenté tenant à la main les éclairs qu'il peut déchaîner sur le monde. Le feu qui éclaire, qui chauffe, qui cuit, qui fait fondre et qui brûle, est aussi l'image de la vie et de la passion. Le feu qui se propage offre en outre le spectacle unique de pouvoir être divisé sans jamais décroître; les torches que l'on allume à une même flamme, brûlent du même feu sans que celui-ci ne s'épuise. Tout au contraire la source, dont les filets se divisent pour s'enfoncer dans la terre, se perd sans se multiplier. Le feu, lui, reste toujours égal à lui-même, il se partage sans jamais s'affaiblir.

Pendant longtemps ce feu fut tenu pour ce qui, du Ciel, tombait sur la terre, il fut le messager de la Transcendance et de la Verticalité, et pour Aristote, si la flamme monte, c'est afin de rejoindre son lieu naturel qui est le haut. Telle est la raison pour laquelle les Vestales devaient veiller sur la flamme sacrée. Le sens du mythe de Prométhée est hautement significatif : en volant le feu au dieu afin de l'offrir aux hommes, Prométhée donnait à ceux-ci la possibilité de développer de riches techniques et de posséder un privilège les distinguant de tous les autres vivants. Mais, ce faisant, Prométhée commettait un sacrilège impie qu'il dut expier en étant voué au temps d'un supplice sans fin. Sommes-nous aujourd'hui des prométhées voleurs de feu, ou des prométhées enchaînés ?

En faisant descendre le feu du Ciel sur la Terre, Prométhée conférait au feu le pouvoir de gouverner toutes choses, il le posait comme le principe et l'élément d'un univers que l'homme pouvait construire à la mesure de ses besoins, de ses désirs et de ses passions. Tout d'abord l'homme allait travailler à domestiquer le feu en en faisant autre chose que le principe de la fusion des métaux; et, en ce sens, une découverte fondamentale fut celle des pompes à feux. On sait qu'un problème technique se posait depuis longtemps : celui qui consistait à trouver un moyen puissant permettant de pomper l'eau à l'intérieur des mines plus ou moins inondées par des infiltrations. La première machine à vapeur fut une pompe à feu réalisant cette fonction; ensuite se posa le problème de son déplacement, ce qui provoqua la découverte des rails, puis on s'aperçut que la pompe à feu pouvait utiliser sa propre énergie pour se déplacer elle-même. Ainsi naquirent la machine à vapeur et la locomotive. Dès lors tout le problème du transport et de l'énergie se trouvait modifié : il ne

s'agissait plus d'emprunter une énergie à la nature, comme celle du vent ou de l'eau des rivières, mais de transformer l'eau en énergie, par l'intermédiaire de la chaudière et du feu, afin de faire mouvoir une roue grâce au feu d'un système de pistons. La machine à vapeur est, à sa manière, un système planétaire construit de main d'homme dans lequel le feu gouverne toutes choses et où la roue du temps se trouve domestiquée pour engendrer du mouvement. Descendu du Ciel sur la terre, le feu permettait à l'homme de dévitaliser et de désacraliser le mouvement puisqu'il ne s'agissait plus de domestiquer des animaux, pour utiliser leur force afin de tirer ou de pousser des charges, mais bien de domestiquer une énergie libérée de la matière inerte.

Domestiqué par la pompe à feu puis par la machine à vapeur, le feu était, d'autre part, déchaîné par les armes à feu; ici la puissance de feu, le « Feu! » qui déclenche le tir, gouverne toute chose en se mettant au service d'une violence qui affirme qu'elle doit détruire afin de pouvoir reconstruire, qu'elle doit écraser afin de pouvoir libérer.

Aujourd'hui le feu n'est plus ce que l'homme recueille et entretient d'une façon quasi mystique, il est ce que l'homme fait jaillir, dirige, amplifie et métamorphose. Les applications, même lointaines, des pompes à feu et des armes à feu dirigent l'univers.

Aristote définissait Dieu comme le premier moteur non mû faisant mouvoir toute chose; mais il précisait que, si ce moteur touchait tout ce qu'il mouvait, en revanche il ne pouvait pas être lui-même touché et restait « séparé »; en faisant descendre ce premier moteur du ciel sur la terre et en domestiquant le feu, l'homme pensait devenir par là même celui qui gouverne toutes choses et n'a que faire du Maître dont l'oracle est à Delphes.

Telle est la raison pour laquelle la conquête du feu par sa domestication s'accompagnait, ou presque, d'une complète révision des conceptions du temps.

La théorie de l'éternel retour, qui conçoit le devenir à la manière d'un cercle, est sous-tendue par cette idée qu'il y a un circuit de l'Etre enserré dans les limites de liens puissants et dont les Erynies sont les gardiennes vigilantes. A partir du moment où l'homme devient à lui-même son propre Dieu, le cercle de l'éternel retour s'ouvre et le temps est conçu comme un devenir linéaire selon lequel, par conséquent, le passé ne saurait redevenir présent. Le temps n'apparaît donc plus comme ce que les Parques accordent à la vie des humains, ni comme l'image mobile, donc imparfaite, de l'éternité, il est tenu pour ce que l'homme fait en se faisant lui-même. Orienté par un progrès historique et scientifico-technique, le temps devient la conquête sociale que l'homme opère sur toutes ses aliénations économico-politiques, et ce par quoi l'homme se renouvelle après s'être dévoilé. Ainsi se trouve brisé le circuit de l'Etre au profit d'un dynamisme ontologique faisant de l'homme l'Etre en devenir dont tout le devenir fait l'être. L'homme projet et projection, l'existence élaborant sans cesse et toujours une essence nouvelle, l'homme néant d'essence et être pour soi, autant de termes chers aux philosophies de l'existence contemporaines qui tirent ces conséquences de la mort de Dieu.

Le devenir et l'éternel retour héraclitéens ont été ainsi ouverts par les philosophies de l'histoire qui voient dans l'homme le seul vivant pouvant devenir maître de son destin. Au temps des tragiques grecs qui font de celui-ci la passion de l'homme et ce par quoi Prométhée se trouve enchaîné, au temps de Sisyphe et à celui des Danaïdes se consumant dans une tâche sans but et sans fin, a été substitué un temps qui est la dimen-

sion même de l'homme. Pour ce changement de points de vue l'énoncé de la loi de la chute des corps par Galilée peut être considéré comme un moment décisif. En effet, non seulement cette loi est la première loi physique de type mathématique obtenue à partir d'observations et vérifiée dans des expérimentations, mais elle mesure le temps au même titre que l'espace et établit une relation entre ces deux grandeurs. Ainsi le temps n'est plus ce qui est mesuré à l'homme par quelque destin transcendant, mais ce que mesure l'homme en tant que physicien et ce qu'il doit chercher à diriger en tant que citoyen se donnant des ingénieurs de l'histoire, ou se donnant à ceux qui revendiquent un tel titre.

Le temps n'est plus subi comme une passion dévorante, il est vécu comme une action édifiante. Ainsi le « tout s'écoule et rien ne demeure » n'est plus ressenti comme cette frustration de l'Etre que l'homme vivait dans sa durée, mais comme l'expression d'un jaillissement perpétuel et d'une genèse inépuisable de l'humanité faisant de l'histoire et de la nature, non pas les cadres de sa dépossession, mais ceux de son autocréation et de sa puissance.

L'ouverture du cercle du temps et l'avènement de l'idée de progrès qui l'a accompagnée ont conféré au temps un caractère qu'il ne pouvait avoir chez Héraclite, à savoir l'irréversibilité; si bien que l'image du fleuve qui s'écoule doit être entendue aujourd'hui comme signifiant que les fleuves ne remontent pas à leur source. De là est née l'idée d'un dépassement dans et par le temps conduisant à ne voir dans le passé que ce qui est dépassé; d'où une conception mobiliste de la vérité selon laquelle il n'y a pas de vérité en soi mais seulement une vérité du devenir. La rupture du circuit de l'Etre et l'annonce de la mort de Dieu ont amené l'Homme à découvrir en lui-même sa propre transcendance se déployant et s'engendrant sur le plan de l'histoire.

Toutes ces transformations des thèmes héraclitéens trouvent finalement leur expression la plus nette dans les vicissitudes du Logos. Peu d'années ont séparé les lignes qu'Héraclite écrivit sur le Logos de l'apparition de la rhétorique des Sophistes que critique Platon. Dans l'art de l'orateur le logos est privé de toute relation à la Transcendance et devient un instrument manié par les hommes et utilisé par ceux-ci pour servir leurs passions. La rhétorique cherche uniquement à se développer comme art de persuader sans se soucier de savoir quelle peut être la valeur de ce dont elle tente de convaincre l'auditoire; le langage va perdre ainsi son caractère essentiel de traduction, au sens étymologique et profond du terme et qui implique une action de faire venir (*ducere*) d'en-haut (*trans*), pour n'être plus qu'une arme psychologique. Ce glissement qui s'est opéré d'Héraclite à la rhétorique des Sophistes s'amorce avec Protagoras, lointain disciple du philosophe d'Ephèse. Chez lui le mobilisme se transforme en relativisme car le devenir n'est plus conçu à la façon d'un devenir dans l'Etre. « Un en soi et par soi rien ne l'est, il n'y a rien que l'on puisse dénommer ou qualifier avec justesse[2]. » Il ne nous reste donc qu'à prendre l'individu pour la mesure de toutes choses aussi bien pour celles qui sont que pour celles qui ne sont pas[3]. Il faut par conséquent conclure à un subjectivisme intégral : « Telles les choses me paraissent, telles elles me sont; telles elles te paraissent, telles elles te sont[4]. » Parallèlement se développe le scepticisme nihiliste de Gorgias pour qui rien n'existe; avec Calliclès et Thrasymaque[5], la consé-

2. Platon, *Théétète*, 152 *d*.
3. *Ibid.*, 152 *a*.
4. Platon, *Cratyle*, 386 *a*.
5. Cf. Platon, *Gorgias* et *République*, livre I.

quence d'un tel point de vue débouche dans l'apologie de la violence. La raison du plus fort est la meilleure car le triomphe du vainqueur suffit à prouver l'efficacité et la valeur des idées qui ont présidé à ses actes. Ainsi la rhétorique n'est autre chose que cet art de capter les âmes par l'entremise du discours. A cet art oratoire qu'il critique, Platon donne le nom de *psychagogie* (ψυχαγωγία)[6]. Avec beaucoup de profondeur Platon nous montre que cette psychagogie est utilisée, aussi bien par les marchands, qui cherchent à tout prix à vendre leurs denrées sans se soucier de savoir si les qualités qu'ils leur prêtent verbalement correspondent vraiment à la réalité, que par les hommes politiques et les charlatans de la parole, qui cherchent à vendre des idées et des théories sans se poser le problème de savoir ce qu'elles valent en elles-mêmes, l'essentiel étant seulement qu'elles soient utiles à celui qui les manie et les impose.

Aujourd'hui cette psychagogie s'appellerait publicité commerciale et propagande politique. Toutes ces formes d'action psychologique manient un logos coupé de toute relation à une Transcendance qui lui donnerait un sens. Le mouvement historique et philosophique qui va d'Héraclite à Protagoras est particulièrement significatif; si nous ne parlons pas par référence à un sacré dont nous sommes les témoins, nous faisons du langage un instrument nous permettant de manipuler les hommes selon nos passions individuelles ou collectives. Nous substituons ainsi au « Au commencement était le Logos », le « Au commencement était la praxis ».

Platon, conscient de cette désacralisation du Logos et de la perte du sens qui en était la conséquence, verra dans le logos une image de la déchirure même de l'homme qui appartient à l'apparence mais aussi à l'Idée. C'est pourquoi il nous

6. Platon, *Phèdre*, 261 *a*.

est dit dans le *Cratyle*[7] que le logos possède deux racines, une qui plonge là-haut avec les dieux, une autre qui s'enfonce ici-bas dans la terre des hommes. Et Socrate, le philosophe du logos et du dialogue, sera à la fois le héros et le martyr du logos puisque lui, qui savait faire découvrir aux hommes la vérité oubliée qu'ils portaient en eux, subira l'injuste condamnation que lui infligeront des juges persuadés par d'habiles mais perfides accusateurs. Le logos est devenu l'esclave de la violence.

Le Logos d'Héraclite, détaché de toute référence à la Parole qu'il exprime, s'est transformé, par l'intermédiaire de la logique, en un formulaire qui ne cherche plus à « signifier » mais seulement à désigner et à dire d'une manière radicale. Héraclite, nous l'avons vu, parlait comme un inspiré et comme un prophète; la forme énigmatique de ses formules est là pour signifier sans fin. En se développant, la science a donné naissance à un langage et à une terminologie précise et sans ambiguïté. Chez les alchimistes la notation, par laquelle on désignait ou représentait une substance, était encore tout allégorique et symbolique, aujourd'hui, si l'on parle encore de symboles mathématiques c'est par une extension abusive de ce terme, ni les mathématiques ni la physique ne manient des symboles mais seulement des signes. Le langage utilisé par le savant contemporain est un langage résiduel en ce que chaque mot ne doit y avoir qu'une signification, derrière laquelle se trouve d'ailleurs, la plupart du temps, une relation quantitative; c'est ainsi que l'acide sulfurique n'est pas seulement un liquide doué d'un certain nombre de propriétés ou de vertus, c'est la synthèse d'un atome de soufre, de quatre atomes d'oxygène et de deux atomes d'hydrogène, c'est SO_4H_2. Le

7. Platon, *Cratyle*, 408 *c*.

logos est ainsi devenu de plus en plus un facteur opératoire. Telle est la raison pour laquelle la logique tend aujourd'hui à être algébrisée dans une logistique grâce à laquelle, espère-t-on, le calcul logique se substituera au raisonnement pour qu'un paralogisme puisse apparaître avec la même netteté qu'une erreur dans une opération d'arithmétique.

D'autre part, les nécessités de l'action, qui nous mettent en présence de machines marchant de plus en plus rapidement, nous ont conduits à utiliser des mots de plus en plus brefs permettant de déclencher ou d'arrêter à un moment précis le mouvement d'un moteur. Le rôle sans cesse croissant des initiales a contribué, d'un autre côté, à mettre le langage au service de l'action. Ainsi, loin de signifier, c'est-à-dire de donner du sens à dévoiler et à explorer, le langage contemporain est devenu essentiellement indicatif en ce sens qu'il désigne et qu'il ordonne. Par là il se trouve aux antipodes du Logos d'Héraclite qui n'indique pas mais propose du sens à la recherche duquel l'homme doit se mettre.

Telle est peut-être la raison pour laquelle l'homme contemporain regorge de plus en plus de mots tandis qu'il manque de parole. La désacralisation du Logos a eu pour conséquence une profanation du langage. En effet, non seulement le discours est traité comme un simple objet qu'étudient les philologues, mais il est de plus considéré comme une substance décomposable en éléments; car, il est arrivé au langage la même mésaventure qu'à la peinture et à la musique. La peinture abstraite a voulu décomposer la figure humaine et la structure de l'objet en points, lignes, taches, surfaces, etc., de façon à recomposer, à partir de ces éléments résiduels, un nouveau monde de formes. La musique dite « concrète » décompose le son en bruits afin de faire chanter ce qui n'a pas de voix. De leur côté le lettrisme, l'ultralettrisme, toutes les formes de l'alittérature et de la littérature

illettrée[8] s'efforcent de décomposer les mots eux-mêmes afin d'en recomposer d'inconnus à partir de la lettre[9]. D'autres, allant plus loin, tentent de décomposer la lettre elle-même afin de mettre sous nos yeux quelques alphabets inconnus remplaçant l'écriture par le graphisme. De l'ivresse du hasard est ainsi attendue quelque extase.

Le feu terrestre de nos machines et les visions du monde qui le sous-tendent ont en fait foudroyé le Logos d'Héraclite. Ainsi donc nous pourrions croire que l'Eternel Retour d'Héraclite est aujourd'hui terminé; avec l'ouverture du cercle du devenir le philosophe d'Ephèse pourrait sembler appartenir à un passé dépassé.

Mais est-ce bien sûr[10] ? Héraclite nous prévient que « ceux qui cherchent de l'or creusent beaucoup et trouvent peu de chose » (fgt 22), peut-être sommes-nous semblables à ces chercheurs d'or et peut-être aussi commençons-nous à en

8. Cf. à ce sujet le numéro spécial de la revue *Bizarre* sur la *Littérature illettrée ou la littérature à la lettre* (nos 32-33, 1er trimestre 1964).

9. Dans de nombreux textes, dont *Zazie dans le métro* est le plus connu, Raymond Queneau se livre à une entreprise de démolition du langage en fabriquant des monstres terminologiques nés de l'accouplement, non pas même de deux, mais de nombreux termes qui perdent leur identité graphique pour ne conserver que leur identité phonétique. Mais il ne faut pas oublier que derrière cette pataphysique souriante se cache un mathématisme rigoureux puisque Queneau voit dans les mathématiques « la structure même de l'esprit humain » (*Bords*, Paris, 1963, p. 89) et que ce directeur de l' « Encyclopédie de la Pléiade » pense que les mots servent quand même à se comprendre (*ibid.*, p. 117), qu'il existe même une histoire qui peut être objective (*ibid.*, p. 116). Celui qui pourrait n'apparaître que comme un mystificateur élégant n'est au fond qu'un démystificateur sérieux cherchant à donner au logos cette mission d'indication précise que les mathématiques ont commencé de lui conférer.

10. Dans *Les philosophes célèbres*, publiés sous la direction de Merleau-Ponty (Paris, 1956), on trouvera une étude sur Héraclite où Jean Beaufret définit celui-ci comme le philosophe de la permanence.

prendre conscience. En effet, le jour où le développement de la technique aura permis de mettre fin aux aliénations de l'homme par une nature hostile ou une société qui opprime — si toutefois un tel jour arrive — un nouveau problème se posera : non plus celui de mettre fin à la misère et à l'exploitation de l'homme, mais celui de donner à l'homme nanti et pourvu une autre raison d'être que celle du combat contre l'hostilité extérieure. Alors, la prise de conscience de la finitude de l'homme se posera dans toute son acuité. Et elle se posera peut-être à nouveau en terme de combat : de combat contre la civilisation technique elle-même.

Déjà se font jour de nombreux signes de cet état de choses. Ce que Max Weber appelait le « désenchantement des sociétés techniciennes » apparaît dans de nombreux pays hyperdéveloppés. Après avoir attendu des machines qu'elles puissent répondre de façon satisfaisante aux problèmes de ses besoins, l'homme demande à celles-ci de lui créer de nouveaux désirs qui deviennent aussitôt des besoins. Mais bientôt cela ne suffit plus et apparaissent alors les défaitismes, les négativismes, le culte du primitivisme, l'attrait pour le « sauvage » et pour le décadent; le tout accompagné d'un débordement d'érotisme et de sadisme. On tente ainsi d'ouvrir les portes à toutes les aventures extra-techniques, la praxis se retourne contre elle-même. Elle meurt de la perte du Logos et de l'absence de tout message. Dès lors renaissent tous les avatars d'Erostrate, cet Héraclite fourvoyé.

Mais voici que resurgit la parole d'Héraclite selon laquelle la demeure des hommes n'abrite pas la connaissance alors que celle du dieu la possède (fgt 78). Si l'homme qui habite la terre ne cesse de connaître les crises[11], c'est parce qu'il

11. Cf. le texte de Heidegger, *Bâtir, habiter, penser* (in *Essais et conférences*).

ne rencontre jamais assez dans l'*ici* où il se trouve et dans le *moment* qu'il vit. C'est pourquoi tout effort pour dépasser une crise reste profondément critique.

L'homme lui-même est l'être critique par excellence. Et cela doublement. Il est tout d'abord un être critique en ce sens qu'il n'y a pas de crise de l'homme sans que celle-ci ne s'accompagne d'une conscience de crise. La réflexion critique implique un jugement qui se décompose en bilan et en anticipation. Tel est, par exemple, le but de l'entreprise kantienne qui pose, dans la *Critique de la raison pure*, les trois questions essentielles : Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? Toutes questions qui convergent vers une quatrième : Qu'est-ce que l'homme ? Mais l'homme est aussi un être critique dans la mesure où, malgré toutes les victoires de la critique sur les crises, la proximité de la crise demeure toujours présente. Car, comme le disait Héraclite, on ne peut se cacher de ce qui ne disparaît jamais.

Ainsi, bien que le Logos soit universel, les hommes pensent et agissent comme s'ils possédaient tous une intelligence particulière. Présents ils sont absents. Ils n'entendent ni ne voient. Leur incrédulité leur laisse échapper les choses divines. Voilà ce que disait Héraclite. Ne peut-on pas ajouter : voici ce qu'il nous répète ?

L'homme est disjoint de ce à quoi il devrait être conjoint, comme à l'âne il lui est naturel de préférer la paille à l'or. Mais les hommes sont aussi conjoints à ce dont ils sont disjoints car, bien qu'ils trouvent étrange ce qu'ils rencontrent chaque jour, ils sont étroitement liés au Logos qui gouverne le monde.

Telle est la condition de l'homme, à la fois enlisé et dépaysé; aussi loin que le porte sa route il ne saurait atteindre les limites de l'âme tellement est profond le Logos qu'elle abrite. C'est donc à travers ce qu'il est que l'homme accède à

ce qui lui manque. Tel est le seuil où mène ce chemin qu'il ne faut jamais oublier.

Ainsi le répète sans cesse Héraclite en son Eternel Retour : « Si tu n'espères pas, tu ne rencontreras pas l'inespéré qui est scellé et impénétrable. »

Fragments et Doxographie